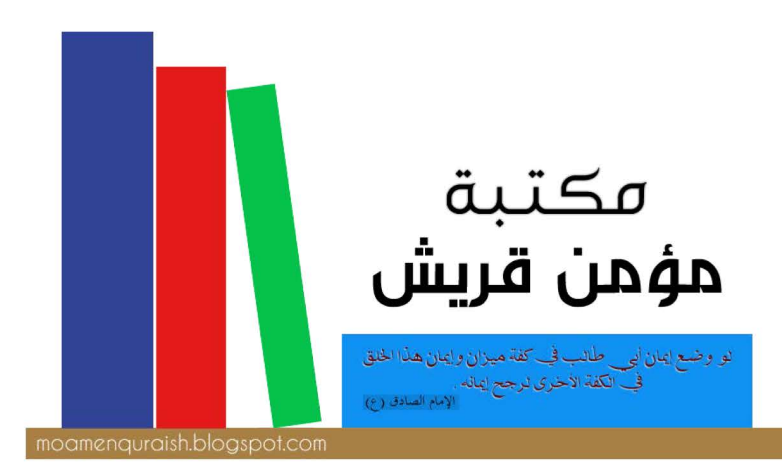
طه عبدالرحمن ونقد الحداثة



بو زبرة عبد السلام

جداول Jadawel


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

طه عبد الرحمن
ونقد الحداثة

بوزبرة عبد السلام

طه عبد الرحمن ونقد الحداثة

جداول ش.م.م Jadawel S.A.R.L.

الكتاب: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة
المؤلف: بوزبرة عبد السلام

جداول
للنشر والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
internet site: www.jadawel.net
e-mail: info@jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني / يناير 2011

طبع في لبنان
Copyright - by
Jadawel S.A.R.L
Hamra Street - Al-Barakah Blg.
P.O.Box: 5558 - Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف : محمد ج. ابراهيم

المحتويات

الفصل الثاني
الحداثة الغربية كمشروع للنقد لدى طه عبد الرحمن

الفصل الثالث
روح الحداثة ومبادىء تطبيقها عند طه عبدالرحمن

إهداء

إلى أبي وأمّي وكل أفراد عائلتي الكبيرة والصغيرة

وإلى جميع أساتذتي وزملائي..

أُهدي أول أعمالي

بوزبرة عبد السلام

تقديم

يشهد تاريخ الغرب عُمومًا على أن تلك التحولات التي شهدتها أوروبا في العصر الحديث، شكّلت فصلًا حاسمًا من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الأوروبي ضدّ القرون الوسطى ومواريثها، والتي انتهت بانتصار العقل على اللّاهوت، وعلى سلطة طبقة رجال الدين. هذا الانتصار تحقّق وتعزّز بانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة والصاعدة على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الاقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة المَلَكية المطلقة والمستبدّة في حلبة السياسة. هذه العوامل والظروف المتداخلة آذنتْ بولادة نظام معرفي جديد يمثّل رؤيةً فلسفية وثقافية جديدة للعالم، أعادت بناء وصَوْغ الإدراك الإنساني للكون وللطبيعة والاجتماع البشري على نحْوٍ نوعيٍّ مختلف، أنتج منظومةً معرفية وثقافية واجتماعية جديدة. إنها فلسفة الحداثة التي تولّدت من رَحِم العلاقات الصراعية التي حكمت الفكر الأوروبي بغيره من المنظومات الثقافية والفكرية السائدة آنذاك. فعلاقة الحداثة بما قبلها ـ أي بماضيها الثقافي والفكري ـ هي علاقةُ قَطْعٍ أو قطيعة بالمعنى الفوكوي، الذي يفيد انتقال الفكر من مستَوى إبستيمي إلى مستوى إبستيمي آخر جديد. فالحداثة بهذا خصوصيةٌ عُرف بها الفكر الغربي تعبّر عن ثورة العقل على المألوف المقلد، وتجاوُز كل ما هو قديم، ورَفْض كل ما يعيق التقدم، من أجل

فَرْض ثقافةٍ شاملة وعالمية لتحقيق الوحدة. فالفكر الأوروبي الحديث لا يؤمن إلاّ بما يتأسّس على الذات المفكِّرة الحرّة الناقدة، التي فتحت لنفسها مجالات، للتفكير والبحث واتخاذ مواقف كانت ممنوعةً من قبل.

ولا غرابة أن ينفُذ مفهوم الحداثة إلى بيئات فكرية وثقافية مغايرة للبيئة الفكرية والثقافية التي تَولّد عنها ونشأ فيها، ومنها البيئة الفكرية العربية الإسلامية، إذ وُجد للحداثة صداها في أدبيات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، فحصلت محاولات مختلفة العدّة والبواعث لِتَبْيِئة هذا الوافد في المجال التداولي العربي الإسلامي، رَفَعت لواءَها نزعةٌ مُتغرِّبة ترى أنّ أفضل طريق لمواجهة المشروع الغربي الحديث تتمثّل في استيعاب آثاره، وتمثُّل منجزاته ومكاسبه، وبالتالي الأخذ بالحداثة التي صَنعتْ بها أوروبا شوكتها وهيبتها. فما تردّد رُوّاد هذه النزعة في الانتهال من منابعها، متطلّعين إلى توطين مكتسباتها المنهجية والمعرفية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية. وفي مقابل هذه النزعة التغريبية بداعي التجديد والتحديث، هناك من المفكرين العرب من تحرّز من هذا الوافد الغريب وتحفّظ بشأنه، فعمل على التعاطي معه بتحليله وتتبُّع مساراته، والوقوف عند آثاره ونتائجه، وبنقدِه وبيان محدودية وقُصور آلياته، ومضاعفاته اللاأخلاقية.

ومن أولئك المفكرين العرب الذين سجّلوا موقفًا بارزًا من الحداثة الغربية، وقدّموا إسهاماتٍ متميزة، ورفضوا الانغماس في القيم والفنون والآداب والأفكار التي أشاعتها الحداثة الغربية وروّجتْ لها، المفكرُ المغربي طه عبد الرحمن الذي فتح بفكرِه حقلًا معرفيًّا خصبًا، وقدّم منتوجًا فلسفيًّا متميّزًا في الفكر العربي

المعاصر، يناظر في قوته النقدية والبنائية والاستدلالية غيره من المسارات الفلسفية الأخرى، خصوصًا الغربية منها. لذا، شكّلتْ قراءته للحداثة الغربية مشروعًا لرؤيةٍ نقدية بارزة، عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي، وذلك ببيان هشاشة مرتكزاته لِما أفرزه من مختلف مظاهر الاختناق والتأزُّم. هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكّلت قراءته للحداثة الغربية نقطة تحوُّل حاسمة في سبيل بناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدعٍ ومستقلّ، يُضاهي في مناهجه ومعارفه الفضاء الفلسفي الغربي، وهذا ما يلمسه كلُّ مهتم بفكر طه عبد الرحمن وكلّ مشتغلٍ على تآليفه. وفي سبيل الوقوف على موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية بشيءٍ من العمق والاستفاضة، فإن الإشكالية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا العمل يمكن صياغتها بالشكل التالي:

- ما هي القراءة التي قدّمها طه عبد الرحمن للحداثة الغربية؟

- ما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسّل بها في هذه القراءة للفكر الحداثي الغربي؟

- كيف شكّلت هذه الرؤية النقدية مدخلًا لتأسيس حداثةٍ بديلة أصيلة ومُبدعة، تتوافق والمجال التداولي العربي الإسلامي؟

بناءً على هذه الإشكالية يمكن القول إن اهتمام طه عبد الرحمن بموضوع الحداثة الغربية، والموقف الذي اتخذه إزاءها، يُعدُّ بحقٍّ من المشاريع الهامّةِ في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، والمُساهِمةِ بشكلٍ فعّال في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلّة استقلالًا جوهريًا عن البيئة الفكرية والثقافية الغربية، بل نابعة من البيئة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية. هذه الغاية التي يصبُو إليها طه عبد الرحمن تُعدُّ من

البواعث الأساسية التي أثارت اهتمامي، وكانت من الدوافع المباشرة التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع. ويمكن تلخيص باقي الدوافع الموضوعية الأخرى في النقاط التالية:

- التعرُّف وبعمقٍ إلى القراءة التي قدّمها طه عبد الرحمن لهذا النسق الفكري والمعرفي المستجدّ، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسّل بها مُفكِّرنا في هذه القراءة الجادّة.

- التعرُّف إلى الأساليب البرهانية والقواعد الاستدلالية، التي استعان بها طه عبد الرحمن في نقده للحداثة الغربية، بعيدًا عن التوصيفات العاطفية والتناولات المذهبية.

- التعرُّف إلى خطٍّ فكري وفلسفي صاعد وجادّ لمفكِّرٍ مُجدِّد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة، في مقابل إنتاجات عربية وإسلامية غشّاها التقليد والمحاكاة، وتحكّمت بها التشيُّعات المذهبية والفكرية، سواءٌ لدى المتقدّمين أو المتأخّرين، والوصولُ إلى حكم مبرّر ومؤسّس. أما عن الدوافع الذاتية، فيمكن تحديد تلك الإثارة الوجدانية التي أيقظها فينا طه عبد الرحمن من جرّاء الارتكاسة الحضارية، التي ما زال الفكر العربي المعاصر يتخبّط في حبائلها، ويمُوج في معاقلها؛ بسبب انقطاع أهل الفكر عن الثقافة الإسلامية بعَرَاقة تاريخها، وخُصوبة فِكرها وتراثها، في الوقت الذي اندفع فيه هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الوافدة إليهم من المرجعيات الغربية، وتمكّنوا منها معرفيًّا ومنهجيًّا. أضِفْ إلى ذلك غاية الاستفادة الشخصية من عُمق الأدوات المفهومية واللُّغوية التي يُبدعها طه عبد الرحمن، والتي قَلَّما نجد مثيلًا لها في إنتاج فكري عربي آخر.

أمّا فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدت عليه في معالجة هذا الموضوع، فقد استندت إلى المنهج التحليلي؛ كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وذلك بتتبُّع مراحل هذه الرؤية النقدية وأُسسها المنهجية والمعرفية. وكأنّ هذا البحث وفق المنهج التحليلي يتّجه تدريجيًّا نحو تزكية النقد الذي يمارسه طه عبد الرحمن؛ والذي يتجاوز فكرة الهدم ليمتدّ نحو فكرة البناء، وذلك عن طريق اقتراح البدائل والحلول، وهذا ما التزم به مُفكّرنا في جُلّ مؤلَّفاته الناقدة. وكمحاولة للإجابة على الإشكالية المقدَّمة للبحث، فقد ارتأيتُ معالجة الموضوع من خلال خطة البحث التي حاولتُ تقديمها على النحو التالي:

- **مقدمة**: وتُمثّل الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وذلك من خلال الإحاطة بمَعالمه الكبرى، وتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمُها إلّا في سياقها الفكري والتاريخي، والتي تمّ تقديمُها وَفْق الصياغة السالفة الذكر.

- **العرض**: من أجل التوسُّع في مضامين الموضوع ومحتويات عناصره، قسّمناه إلى ثلاثة فصولٍ بعناوينها ومشكلاتها والعناصر التي تتفرّع عنها:

الفصل الأول: جعلناه تحت العنوان: **ماهية الحداثة ومصيرها.**

وحدّدنا من خلاله الأصول التاريخية للحداثة، مع محاولة الوقوف على مدلُولَيْها اللُّغوي والاصطلاحي، وذلك بتتبُّع تغيراتها وتطوُّراتها، واقتفاء آثارها في سياقها الزماني الذي وردت فيه، مع إبراز أهم ملامحها وسماتها، ثم تحديد أهم المقوّمات التي تأسّس عليها الفكرُ الحداثي، وعلى رأسها العقلانيةُ والحرية والذاتية، وكلُّها تَؤُول الى أصلٍ واحد هو الإنسان. كما كشفنا عن الخلفيات

الفكرية والأنساق المعرفية لفلسفة الحداثة، ومنها عصر الأنوار والنهضة، وكذا الكُشوفات العلمية وظُهور العلم التجريبي، ثم بلوغُ الحداثة ذروتها في الفلسفة العقلية وانسجان الحقيقة في الذات المفكِّرة. ثم عرَّجنا على مظاهر التأزُّم والاختناق التي آلَ إليها الفكرُ الحداثي الغربي وبداية أُفول نجْم الحداثة، وظهور أنظمةٍ معرفية، وأنساق فكرية وفلسفية جديدةٍ، أَساسُها التجاوز والتفكيك.

أمّا الفصل الثاني، فقدّمناه تحت عنوان: **الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمن.**

ومن خلاله ميّزنا في العقلانية بين ثلاث درجاتٍ متفاضلة، كما عدّدها طه عبد الرحمن، من العقلانية المجرّدة وبيان حدودها، إلى العقلانية المسدّدة وبيان نفع مقاصدها، وصولًا إلى العقلانية المؤيدة وبيان نجاعة وسائلها. ثم تتبَّعنا مسارات الثورة التكنولوجية، وعدَّدْنا آفاتِها الأخلاقية كما حدّدها عبد الرحمن على ضوء السيادة بعيدًا عن الأخلاق، وما ترتّب عليها من أزمة حادّة مسّتْ صميم الحضارة الغربية، ولا سبيل إلى الخروج من أخطارها -برؤية طه عبد الرحمن- إلّا باقتراح النظرية الأخلاقية الإسلامية وَفْق مبدأَي التعقُّل والتخلُّق كبديل لها. وأخيرًا، وقَفْنا عند الغايات التي يصبو الفكر الغربي إلى تحقيقها، والتي تصُبُّ كلها في هدفٍ واحد هو الهيمنة والسيطرة عبر دعوى الكونية الفلسفية والثقافية، وبيّنّا ألّا سبيل إلى دَرْء آفات الهيمنة إلّا بالعمل التعارُفي المؤسَّس على اعتبارات أخلاقية.

أمّا الفصل الثالث، فوضعناه تحت عنوان: **روح الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمن.**

ومن خلاله شدَّدْنا على ما ذهب إليه طه عبد الرحمن من

أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يرتكز على الإبداع، والاستقلال، والخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمع المسلم، وَفْق ثلاثة مبادئ هي:

مبدأ النقد: تمّ بمقتضاه نَقْدُ العولمة بوصفها تعقيلًا للعالم بما يجعله يتحوّل إلى مجالٍ واحد من العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، وما ترتّب عليها من آفاتٍ خُلقية طالت البنية الأولى في المجتمع وهي الأسرة، ومن هنا فإنه يجب دَفْعُ آفاتها بمبدأ الرشد.

مبدأ الرشد: الذي يقوم على رُكنين هما: الاستقلال والإبداع. ويتجلّى ذلك في تجديد ممارسة الترجمة، ليس عبر الترجمة التحصيلية ولا الترجمة التوصيلية؛ كونهما تخْلُوان من العطاء والإبداع، وإنّما عَبْر الترجمة التأصيلية أو الاستكشافية، التي تكشف للمتلقّي طُرق إبداع نظيرٍ أو نظائر للنص الأصلي. أمّا آلية قراءة النص القرآني أو التراثي، فهي أيضًا تخضع لثلاث خطط إبداعية هي: التأنيس، والتعقيل، والتأريخ.

مبدأ الشمول: الذي يعرض لمفهومَي المواطنة والجماعة، والأسس التي يقوم عليها كلٌّ منهما في الحداثة الغربية المنفصلة عن الأخلاق، وما يقابلهما في الحداثة الإسلامية وهما: المُؤاخاة والأمّة؛ لأن المؤاخاة هي المواطنة، وقد تأسّست على القيم الأخلاقية.

- وخلصنا في النهاية، كما هو مُتعارَفٌ عليه في كلِّ بحث منهجيٍّ، إلى خاتمةٍ لخّصْنا فيها أهم النتائج والأفكار التي قادَنا البحث إليها.

كما يجب التأكيد أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهيّن، بل تواجهه صعوبات جمّةٌ وعراقيلُ مختلفة، وهذا ما وقع لنا في هذا البحث؛ فعلى قدر المتعة التي عشناها في التعامل مع فكر طه عبد الرحمن، والتعاطي مع فلسفته ومنهجه، كانت المعاناة التي كابَدْناها من جرّاء العوائق العديدة التي واجهتنا، والتي ليس من السهل تذليلُها. ويمكن حصرُها في نقطتين هما:

- قلّة الأعمال والأبحاث حول فكر طه عبد الرحمن ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمَّقة؛ تحلّل وتقيّم فِكر طه عبد الرحمن، ما عدا بعض الأعمال والمقالات التي اعتمدت الطريقة السَّرْدية في التعامل مع مؤلفاته، أي تلخيصها أو استخلاص بعض الأفكار والنتائج منها، ونذكر على سبيل المثال التلخيصَ الذي قدّمه عبّاس أرحيلة للكلمة التي ألقاها طه عبد الرحمن يوم 11 آذار/مارس 2006 في مقرّ منتدى الحكمة للمفكّرين والباحثين، وكذلك البحث الذي قدّمه خالد حاجي تحت عنوان **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي. . طه عبد الرحمن نموذجًا** في جزء منه، وكذلك ما قدّمه جواد الشقوري سنة 2003 في محاضرة بعنوان «**من أجل إبداع حداثة ثانية**» بمناسبة احتضان الرباط للدورة السنوية للثقافة العربية، حلّل فيها نظرية طه عبد الرحمن في الحداثة وأسسها.

- الطابع الأكاديمي لأعمال طه عبد الرحمن جعل من بالغ الصعوبة التعامل معها، خصوصًا من حيث البناءُ اللغوي والمنطقي، حتى أنها تبدو وكأنها مُستغلقة على الفهم، ولا يمكن استيعاب

دلالاتها ومعانيها إلّا بعد التردُّد عليها لعِدة مرّات، أو الاستعانة بالمصادر الأولى التي استقى منها طه عبد الرحمن أفكاره.

لكن على الرغم من هذه العوائق والعراقيل، فقد تمّ بعون اللّه إنجاز هذا العمل المتواضع، الذي نأمل أن يساهم، ولو بالقليل، في تحليل بعض الجوانب من فكر طه عبد الرحمن.

الفصل الأول

ماهية الحداثة ومصيرها

تمهيد

لا خلاف في أن الحضارة بصورة عامةٍ ليست إنجاز جِيلٍ أو جِيلين أو أكثر، فهي تُولد بولادة أمّتها، وتتطور بتطوُّرها، وتندثر هيكلًا لا جوهرًا باندثارها. فجوهر كل حضارة هو الإنسان؛ حيث يؤسس حضارة بمبادئ وأيديولوجيا معينة(*)، وما يلبث أن يتمثّل أخرى تليها، فيُغيّر من أفكاره ونهج سلوكه، ويبدّل من زاوية نظرته إلى الأمور والأشياء، ويوسّع من دائرة معرفته، فيهجر الكثير من القديم، ويبتدع الجديد، لكنْ حالَما يأخذه الغُرور، وتأسره المكابرة، ويسكُنه الشك؛ فإنه يهجر نفسه، ويغترب عن ذاته، ويجلده القلق والضياع. هذا التوصيف وبكل بساطةٍ، يمكن أن نُسْقِطه على الحضارة الغربية؛ لِما عرفَتْهُ من هزّات طالتْ معاقل

(*) أيديولوجيا (Idéologie)، ابتدع هذا المصطلح دستو دي تراسي (Destut De Tracy) (1745 ـ 1836) وأطلقه على الفلسفة التي تطرح جانبًا النظرَ الميتافيزيقي، ويقتصر همُّها على دراسة المعاني (بالمعنى العام، أي الظواهر النفسية) لتبيّن خصائصها، وقوانينها، وعلاقتها بالإشارات المعبّرة، مُحاولةً بنوع خاص استكشاف أصلها. وهي أيضًا نسقٌ من الأفكار السياسية والخُلقية والجمالية والدينية التي يتبنّاها ويدافع عنها شخص أو قوم ما. مراد وهبة وآخرون؛ المعجم الفلسفي؛ دار الثقافة الجديدة؛ القاهرة، مصر؛ ط2، 1971.

أفكارها وآدابها وفنونها طيلة حقبٍ زمنية طويلة، ابتداءً من ظلامية العصور الوسطى، مرورًا بأنوار العصر الحداثي، وصولًا -لا انتهاء- إلى ما بعد الحداثة وعصر العَدَمية.

والأكيد أنه منذ إرهاصات الفكر الحداثي في نهاية العصور الوسطى، والحداثةُ الغربية لم تكُفَّ عن مساءلة ذاتها ومحاسبة نتائجها. ويبدو أن سؤال الحداثة قد تمّ حصريًا داخل المنظومة الفكرية الغربية حتى أصبح مفهومًا لصِيقًا بالغرب. فإلى أي مدى يصدُق التلازم بين الحداثة والغرب؟ وهل يمكن وضعُ تعريفٍ محدد للحداثة، أم أنها مفهوم لَزِجٌ مُنزلق يتأرجح بين أُسسها الفلسفية التي أنشأتها حينًا، والخصائص والمميزات التي رافقتها والنتائج التي أفضت إليها أحايينَ أخرى؟.

أولًا: الحداثة كتراث غربي

1- مفهوم الحداثة

أ- لغةً

في اللُّغة العربية لفظة «حداثة» مشتقة من الفعل الثلاثي «حَدَث» بمعنى «وقع، حدَث الشيء ويحدُث حُدُوثًا وحَدَاثةً فهو مُحْدَث وحديث. وحدَث الأمرُ أي وقع وحصل، وأحدَث الشيءَ أوجده، والمُحْدَث هو الجديد من الأشياء»[1]. ومن الفعل «حدث» تُشتقُّ ألفاظٌ دالّة على معاني اللسان في الحديث، فتحدّث حديثًا أي تكلّم كلامًا.

وكذلك لفظ «الحُدوث» في الوجود، فالحدوث من حَدَث

(1) ابن منظور؛ لسان العرب؛ مج 2؛ دار بيروت للطباعة والنشر؛ بيروت؛ لبنان؛ 1955؛ ص 131.

يحدُث حُدوثًا، أي وُجد وأصبح حدثًا بعد أن لم يكن. فالحداثة هنا تصبح مساوية للواقعة، فحدَث الشيء حدوثًا أي وقع في إطار زماني ومكاني معيّنين، سواء بصورة متوقّعة أو بصورة مفاجئة.

وجاء في **المعجم الفلسفي** أن «الحديث» في اللُّغة نقيض القديم، ويُرادفه الجديد، وعلى هذا تصبح الصفةُ «الحديث» ذات دلالة معيارية تُعلي من شأن المساير للزمان والمنتج مؤخرًا، والصادر في وقت قريب، فيما يوصف القديم بعدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الراهن أي تجاوزه الزمن، وكان الحديث من حيث التقسيم الزماني يقابله الحاضر والمستقبل، والقديم يقابله الماضي، ويطلق لفظ «الحديث» على دلالات اصطلاحية تشير إلى صفة أو خاصية تميّز سلوكًا أو عملًا أدبيًا، أو أي أثر تتجسد فيه شروط معينة تتضمّن معنى المدح أو الذم؛ فمثلًا الحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المنفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، الموافق والمدرك لما يلائم روح العصر من آراء ومذاهب.

أمّا الحديث الذي يتضمن معنى الذمّ، فهو صفة الرجُل قليل الخبرة، سريع التأثر، المقبل على الأغراض التافهة دون الجواهر العميقة، ومع ذلك فإن الحديث ليس خيرًا كلّه، كما أن القديم ليس شرًّا كله، وخير وسيلة للجمع بينهما هو أن يتصف الحديث بالعَرَاقة والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة[1]. بل الأكثر من

---

(1) جميل صليبا؛ **المعجم الفلسفي**؛ ج2؛ دار الكتاب اللبناني؛ بيروت؛ لبنان؛ 1982؛ ص 454، 455.

ذلك، يمكن اعتبار الماضي بالنسبة إلى كل حديث رمز الأصالة والأشياء الأولية التي تحافظ على نقائها وصفائها في مقابل الجديد، الذي يمكن أن يكون غير متجذّر، وقابلًا للزوال والتلاشي.

كما أن لفظ الحداثة يشير إلى فعل الابتداع، أي ظهور شيء مستجدٍّ وغير مألوف لم يكن للأوائل عَهْدٌ به. ومُحْدَثاتُ الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها، فقد جاء في معنى الحديث: «إيّاكُم ومُحْدَثاتِ الأمور؛ فكلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعةٌ، وكلُّ بِدعةٍ ضلالةٌ، وكلُّ ضلالةٍ في النار». والمُحْدَثَة هي ما لم يكن معروفًا في كتاب اللّه ولا في سُنّة رسول اللّه، ولا في إجماع الصحابة[1].

ولِلفظ «الحديث» في تاريخ التراث الإسلامي مكانة متميزة وأهمية خاصة، بل يُعَدُّ مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي؛ كونه يفيد الإخبار سواء كان مصدره إلهيًا أو بشريًا، مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا﴾[2]. والمقصود بالحديث هنا هو القرآن، كما أن الحديث في الثقافة الإسلامية يُطلق على كل ما رُوي عن الرسول ﷺ، ويقترن هنا بالسنّة النبوية الشريفة التي تشمل كل ما ورد عن النبي الكريم مِن قولٍ أو فِعل أو تقرير، وعلى أساسه نشأ عِلم الحديث في الثقافة الإسلامية، والذي يُعنى بما رُوي عن الرسول المصطفى ﷺ تمحيصًا وتصنيفًا وتأويلًا، من أجل تصحيح الروايات وبيان

(1) المعلّم بطرس البستاني؛ **محيط المحيط** (قاموس مُطوَّل للُّغة العربية)؛ مكتبة لبنان ناشرون؛ بيروت؛ لبنان؛ 1977؛ ص79.

(2) سورة الكهف، الآية 6.

درجاتها، وتمييز الناسخ والمنسوخ فيها، فهذا العلم « تُعرف به أقوالُ النبي وأفعالُه وأحوالُه، وقيل: هو عِلم يشتمل على نقل ما أُضيف إلى النبي قولًا أو فعلًا أو تقريرًا أو صفةً»[1].

ويشير لفظ الحديث أيضًا إلى البداية أو الابتداء، أي أول الشيء؛ كأن نقول: حداثة الأمر أي ابتداؤه، ويقال: إنسان حديث السنّ أي أنه في أول عمره؛ ويقال أيضًا: حديث شبابه، وحدثان شبابه.. كلّها بمعنى واحد[2]. كما يطلق لفظ الحديث على قلة الخبرة وضآلة المعرفة بأمرٍ من الأمور؛ يقال: حديثُ العهد بحِرفةٍ أو وظيفة ما، أي تجربتُه فيها قصيرةُ الأمد، واحتكاكُه بها لم يبلُغ درجة النضج والكمال، وهذا يستوجب رعايته وإرشاده حتى يكون في أبلغ درجات التمرُّس بها.

أمّا في اللغة الفرنسية، فكلمة حداثة (Modernité) مشتقّة من الجِذر (Mode) وهي الصفة أو الشكل، أو هي ما يبتدئ به الشيء، فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر دلالةً عمّا يتوقّع أنه يحدث، فالشكل ليس هو المهم وليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبث بواقعيته وراهنيته [3].

كما أن الصفة «حديث» (Moderne) أقدمُ تاريخيًّا من اللفظ «حداثة» (Modernité)، إذ تقابل كلمة «حديث» في اللُّغة اللاتينية (Modernus)، التي ظهرت في أواخرِ القرن الخامس عشر، أي في القرن نفسه الذي استُعملت فيه في اللُّغة الإنكليزية كلمة «حديث»،

---

(1) المعلم بطرس البستاني؛ **محيط المحيط**؛ مرجع سابق؛ ص153.

(2) ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ مرجع سابق؛ ص132.

(3) مطاع صفدي؛ **نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مركز الإنماء القومي، بيروت؛ لبنان؛ 1990؛ ص 223.

والتي كانت في بادئ الأمر تناقض القديم أو تنظر إليه على أنه قد تجاوزه الزمن، ومنها اشتقت كلمة (Modo) التي تعني «الآن» أو «مؤخّرًا»، أي حديثًا ومنذ عهدٍ قريب، أي يُطلق لفظ «حديث» على كل ما هو راهن ينتمي إلى الزمن الحاضر، وقد استُعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميًّا. وقد ازداد استعمال لفظ «حديث» فيما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامّي للدلالة على الخفة والتغيير لأجل التغيير[1].

ما نخلص إليه في تحديد الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة، أنه مُجسّد أولًا في بداية استعماله للدلالة على صفة الحديث، ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ليحمل بُعدًا زمانيًّا يكشف عن تحقيبٍ أو تصنيف تاريخي معيّن، تقوم بمقتضاه الأزمنة والعصور في تسلسُلها، وعلّنا نكشف عن هذا في المدلول الاصطلاحي.

ب ـ اصطلاحًا

يشتكي الباحثون في موضوع الحداثة (Modernité) من صعوبة تحديد مدلولها، إذ أكّدوا أنه ليس من السهل الإمساك بمصطلح الحداثة، والوقوف على تعريفٍ شامل لها. ويرجع ذلك، حسب رأيهم، إلى عدة أسباب، منها:

- تشعُّب المجالات التي يتردّد عليها هذا المصطلح؛ كونه مرتبطًا بالفكر، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، ومختلف مناحي الحياة.

---

(1) أندريه لالاند؛ موسوعة لالاند الفلسفية؛ مج2؛ ت، خليل أحمد خليل؛ منشورات عويدات؛ بيروت؛ لبنان؛ ط2؛ 2001؛ ص 822.

- اختلاف الرؤى والمواقف والآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوُّره.

وبهذا تعدّدت المقاربات الفلسفية، واختلفت التعريفات بشأنها، وهذا ما يؤكد أنه من الصعوبة بمكانٍ ضبطُ مفهوم محدّد للحداثة؛ إذ لا يمكن اختصارها في مذهب محدَّد، أو في مدرسة بعينها، أو حتى في مجرد قوانين جامعة تتيح لمُتتبّعها إدراك مضمونها في سياق كلّي بعيدًا عن كل نظرة تجزيئية. يعرّفها جان بودريار بقوله: «ليست الحداثة مفهومًا سوسيولوجيًا، أو مفهومًا سياسيًا، أو مفهومًا تاريخيًّا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تُعارض صيغة التقليد... ومع ذلك، تظلُّ الحداثة موضوعًا عامًّا يتضمّن في دلالته إجمالًا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدُّل في الذهنية»[1].

نفهم من هذا أن الحداثة تتضمّن عوامل القطيعة والتحول والتغير داخل المجتمع، بل تجاوز جميع مظاهر التقليد؛ كونه يشمل مجموعة من القيم والرموز والتصورات المرتكزة على الماضي والمتجسدة في الحاضر، ولذلك فإن مهمة التقليد هي الحفاظ على الأوضاع القائمة التي تقدّس الماضي، والدخول في مواجهة مع التحولات والتغيرات الذهنية والسلوكية الطارئة في المجتمع.

فالتقليد بهذا نمطٌ تكراري ومُحافِظ ملتزم بقواعد السلوك المحددة من طرف الماضي، بمختلف مرجعياته الدينية وغير الدينية،

(1) محمد برادة؛ اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة؛ **مجلة فصول**؛ ع4، الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ القاهرة؛ مصر؛ 1984؛ ص12.

بغية كسر طوقه والحدّ من سلطته. وفي السياق ذاته يورد صاحب الموسوعة الكبيرة لاروس مفهوم الحداثة في قوله: «تعرف المودرنيزم بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك، يتمثل في تجديد الثيولوجية، والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة؛ لِجَعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا»[1].

وتصبح الحداثة خطًّا حضاريًّا ضاغطًا، متسارع الأحداث متّجهًا صوب المستقبل، وفي الوقت ذاته يتعارض مع الخط التقليدي في التفكير والعمل، أي يتناقض مع كل ملامح الثقافة التقليدية، التي تعتمد في وجودها على الموروثات والمسلّمات التاريخية من الأفكار والتصورات، سواء كانت سماوية أو من إنتاج الفكر البشري.

وفي سياق آخر يعرّفها أندريه لالاند بقوله: إنها «حالةٌ ثقافية وحضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في الوقت نفسه امتدادٌ لجهودٍ حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا»[2].

فالحداثة بهذا تُستعمل كمفهوم للتعبير عن عصر بذاته يأخذ اسم الأزمنة الحديثة، وهذا العصر يوحي بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، وما حمله من علامات تغيير جذري في حياة الإنسان

---

(1) la grande encyclopédie Larousse, bibliothèque Larousse, Paris 1975 , p 806.

(2) André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de la France 2ème édition, Paris, 1968, P 640.

الأوروبي فردًا وجماعةً، لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد، على الرغم من تعدُّد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته. وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه لكل مجالات الحياة الاجتماعية اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا... فالحداثة بذلك تُشكّل نظرةً جديدة إلى العالم، يتم بمقتضاها إحداثُ قطيعة مع سلطة الماضي، أو بتعبير هيغل (1770-1831) البزوغ الرائع للشمس «من السهولة علينا أن نرى أن زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى حقبة جديدة [...] هذا التفتُّت سيتمُّ قطعُه ببزوغ الشمس الذي سيرسم مرة واحدة وبلمح البصر بناء العالم الجديد»[1].

وفي سياقٍ متصل، يذهب جون ماري دوميناك إلى تعريف الحداثة بقوله: «الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتُّح لكل الإمكانات والاحتمالات، من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها. إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس الوقت معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة»[2].

وتبعًا لهذا، تبرز الحداثة وكأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاورة، مثل التقدم، والتطور، والتحرر، وغيرها.. والتي تمثّل شروطًا لهذا الوعي الذاتي، الذي يصبو إلى سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير، وفي استشراف آفاق مستقبله الواعدة.

---

(1) G,W.F, Hegel, phénoménologie de l'esprit, traduction J, Hypotlite, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, P 33

(2) طيب تيزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة: **الحداثة وما بعد الحداثة**، بمشاركة لفيف من المفكرين العرب؛ منشورات جامعة فيلادلفيا؛ عمان؛ الأردن؛ ط1؛ 2000؛ ص 35.

وبناءً على هذه التعاريف التي قُدّمت للحداثة كجزء من كمّ كبيرٍ من التعاريف الواردة حولها، على اختلاف مواقف ومذاهب وأيديولوجيات أصحابها، يمكننا القول إن الحداثة حركةٌ فكرية حديثة وشاملة كرؤية جديدة للعالم، آذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا، وأنزلت العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، وتكريس الإنسان هدفًا نهائيًّا للتحرر والتقدم، وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم، عنوانُها العقلِ القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي، كما يصوّره أصحابها، آخِذًا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة.

ويمكن اعتبار التعريف الذي قدّمه ألان تورين ضمن مؤلَّفه **نقد الحداثة** من أكثر التعاريف إحاطةً بالوضع الحداثي، كتجلٍّ للفاعلية الإنسانية على مختلف مستوياتها. يقول تورين: «فالحداثة في شكلها الأكثر طموحًا، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافُق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضًا إرادة التحرر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا: على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل»(1).

وتجدر الإشارة هنا إلى التقاطع القائم بين لفظَي الحداثة والتحديث؛ كون التحديث ذا مضمونٍ اصطلاحي وفلسفي متناسب مع لفظة الحداثة، وهو المقابل للّفظ المستخدم في اللغات الأجنبية، كالفرنسية مثلًا(Modernisation) ، هذا التقاطع ما فتئ يثير لبْسًا

---

(1) Alain Tourine, Critique de la modernité, édition, Fayard, 1992, P10.

حول العلاقة القائمة بينهما؛ لتداخلهما، حيث استُعمل المصطلحان في الكثير من الدراسات المهتمة بشأن الحداثة على أنهما من طبيعة واحدة، على الرغم من أن الفوارق والتمايُزات واسعة وغير قابلة لِلجَسْرِ ولا للمُماهاة.

فالحداثة في تعريفها النظري هي تلك الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، التي أعادت بناء وصَوْغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحوٍ نوعي مختلف، أنتج منظومةً معرفية وثقافية واجتماعية جديدة. بينما التحديث فاعليةٌ سياسية واجتماعية تروم تطوير بُنى المجتمع والسياسة والاقتصاد، بحيث تُوائم بين التحوُّلات الطارئة على صعيد الزمان، والمكان، والعلاقات الاجتماعية، والحاجات والصلات المتزايدة تواشُجًا بين المجتمعات.

وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مُخطَّطٍ لها، وموضوعة في سياق استراتيجيات عملية ينهض بأمر تحقيقها جسمٌ أو كيان اجتماعي فوقيٌّ هو الدولة. يعرّف هابرماس(1929-.....) التحديث بقوله: إنه «جملة التطورات الشاملة التي تدعم بعضها بعضًا. إنه يعني تقييم وتعبئة الموارد، وتطوير القدرات الإنتاجية وإنتاجية العمل. إنه يعني كذلك إقامة سلطات سياسية مركزية، وتشكيل هويات وطنية، كما أنه يشير إلى تعميم الحقوق في المشاركة السياسية، في أشكال الحياة المدنية والتعليم العام. وهو يشير أخيرًا إلى عَلْمَنة القيم والمعايير»[1].

(1) Jurgen Habarmas, discours philosophique de la modernité, traduit de Lallemand par Christian Bouchindhomme et Rochlitz ,Gallimard, 1988, P.P 2-3

وهناك من ذهب إلى القول بضرورة التمييز بين الحداثية، التي تشير إلى عقلية الحداثة والمناهج والمعتقدات المبدئية لِمُجمل عمليات التحديث ومراحله وأنواعه وصُوره، وبين التحديث الذي يعني تلك العمليات التراكمية التي تُطوِّر قوى الإنتاج، وتُمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة مُحْكمة، والذي يعبّر عن ذلك التحول الحضاري الذي أوجده الانفصال البائن بين الكنيسة والعقل في أوروبا، في حين أن الحداثة تشمل كلاً من هذين المعنَيَيْن[1].

وفي هذا الإطار أيضًا، ميّز المفكر الفلسطيني هشام شرابي بين الحداثة، التي اعتبرها من الزاوية البنيوية مجموعةً من العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المدعُو حديثًا. فالحداثة هنا وكأنها تتخذ مدلولًا بنيويًا، أي هيئة بنية فكرية جامعة للخصائص المشتركة بين الدول المتقدمة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. في حين أن التحديث يحدث فيه تحوُّل اقتصادي وتكنولوجي كما جرى تاريخيًا ولأول مرة في أوروبا، وكأن التحديث هنا يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات والعمليات التي تسمح باكتساب هذه الخصائص، ولهذا فالتحديث يتخذ مدلولًا تاريخيًا[2].

2- السياق التاريخي للحداثة ومميزاتها

والتغيرات الحاسمة ابتداءً من القرن السابع عشر على مستوى

---

(1) نيكولاس رزبرغ؛ **توجهات ما بعد الحداثة**؛ ت: ناجي رشوان؛ مراجعة محمد بريدي؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ ط1؛ 2000؛ ص108.

(2) Hicham Charabi, le néopatriareat, édition, Mercure de France, Paris 1996, P 46.

الفكر والمجتمع، إذ تجلّت تلك التحولات أولًا في صورة الثورات السياسية والاجتماعية، وكذا التحولات الاقتصادية والتجارية المُصاحبة لها، وثانيًا تجلّتْ في صورة الاكتشافات والمراجعات العلمية التي عاشتها في ميادين معرفية متعدّدة، شملت الرياضيات والفيزياء والفلك بخاصة، وما نتج عنها من تغيير كيفي وكمّي في البنية المعرفية ابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر.

هذا التغيير الكيفي هو ما سيعكسه فلاسفةُ عصر الأنوار ومُفكِّرُوه، وسيتم التعبير عنه في أعلى مستويات التجريد إمكانًا، أي في مستوى الخطاب الأيديولوجي. فكتابات جون لوك (1632-1704) في بريطانيا، وسبينوزا (1632-1677) في هولندا، وروسو (1712-1778)، وفولتير (1694-1778)، وديدرو (1713-1784)، وكوندرسيه (1743-1794) في فرنسا، كل آرائهم الاجتماعية النقدية، ونظرياتهم في السياسة والتشريع تعبيرٌ أيديولوجي عن هذه الإرادة الصلبة في رفض «القديم» في كل صوره وأشكاله: النظام القديم، والعالم القديم، والعلم القديم، بل حتى الإنسان القديم، وفي الوقت نفسه الدعوة إلى الإقبال على الجديد والحديث. لذلك لم يكن من الغريب أن يحتدم الصراع وأن تشتدّ ضراوته في ذلك العصر، والذي يمكن أن يُختزل في صراع بين الخرافة والأنوار، هذا المشهد من تاريخ المجتمع الأوروبي يشكّل وبكل دقةٍ ووضوح الظروف التاريخية والزمنية الخاصة التي ارتبط بها ظهور مصطلح الحداثة، والبيئة التي نشأت وتطورت في أحضانها هذه البذرة، والتي تصبح فيما بعد شجرةً وارفة تُلقي بظلالها على الفكر الإنساني اللاحق.

فالحداثة بذلك حركةٌ وُلدت ونَمتْ داخل التراث الأوروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين يمثّل الأصل الذي لا غِنى

لأيِّ باحثٍ عن الرجوع إليه لتقصّي حقيقة السياق الذي برز من خلاله هذا المصطلح، وأيُّ محاولةٍ لنقل هذا المصطلح إلى خارج أرض المَوْلد والنشأة مخاطرةٌ قد تجُرُّ بِصاحبها إلى الوقوع في مأزق التبعية الفكرية. يقول محمد سبيلا: «وبعبارة موجزة فإن دينامية الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية، عصفتْ بالتدريج بكل البنيات والذهنيات العتيقة، وساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي، ومؤدّية إلى بلورة تصوُّر جديد للعالم مختلف كليًّا عن التصور التقليدي، ومُحدِثة سلسلة من الصدمات، يوجزها مؤرخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية، والصدمة السيكولوجية، وأخيرًا الصدمة المعلوماتية»[1].

وبهذا يظهر أن الحداثة تتموقع في الحضارة الغربية باعتبارها باعثًا نحو التجديد والثورة لإعادة بعث الحضارة الغربية، على غرار ما كانت عليه المعجزة اليونانية، ولو على منوال آخر. والمستقرئ لتاريخ أوروبا يدرك أن الحداثة، بكل أوجُهها، قد تفجّرت في صورتها الفلسفية والفكرية على يد فلاسفةٍ ومفكرين كان لهم الدور البارز في إحداث القطيعة مع براثن الفكر التقليدي. ولعلّ ملامح العصر الحديث بدأت في الظهور ابتداءً من الممارسة الغربية في مبادئ المعرفة، والاكتشافات الجغرافية، ومؤسّسة الدولة، بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية. وتبعًا لهذا، يكاد يُجمع أغلب المؤرخين على أن القرون الوسطى تمثّل انبعاثًا فكريًّا بالغ الأهمية وعميق المغزى والأثر بالنسبة إلى تاريخ أوروبا. إنه الانبعاث الذي شق الطريق لكل ما جاء بعده، وارتكز عليه كل ما تبِعه.

(1) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ دار توبقال للنشر؛ الدار البيضاء؛ المغرب؛ ط1؛ 2000؛ ص63.

لذلك يمكن الذهاب إلى القول إن أوروبا على الصعيد التاريخي هي «إبداع العصور الوسطى، أي تمخُّضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يُصطلح على تسميتها باسم العصر الوسيط، والتي طوّرتْ جملةً من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، فاندمجت لتُشكل «هوية» أوروبا، وبانتهاء تلك الحقبة ظهر للعيان مفهوم «الغرب»، وسرعان ما ركب بين المفهومين «أوروبا الغربية»[1].

كما يؤكد أغلب الباحثين والمؤرخين[*] أن هناك حوادث بارزة في تاريخ الفكر الأوروبي، كانت عاملًا فاعلًا في الانتقال من الأزمنة الوسيطية إلى الأزمنة الحديثة، حيث بداية تشكُّل وتبلور فكرة الحداثة. ونذكر منها: اكتشاف الطباعة سنة 1440، وسقوط القسطنطينية (بيزنطة) سنة 1453، والكشوفات الجغرافية الكبرى سنة 1492 خصوصًا، والتي اعتبرها البعضُ الخطَّ الفاصل بين الأزمنة الوسيطية والحديثة؛ لِما ترتّب عليها من انفتاح جغرافي رهيب، أي بداية التطلُّع إلى عوالم أخرى شكّلتْ فيما بعد امتدادًا للعالم الأوروبي، بل أكثر من ذلك، فقد اعتبر هذا الحدث تدشينًا وتأسيسًا لهوية أوروبا والغرب عمومًا؛ يقول تودوروف: «لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من هذا العام الذي يعبُر فيه كريستوف كولومبس المحيط الأطلسي، ونحن جميعًا الأحفاد

(1) عبد اللّه إبراهيم؛ **المركزية العربية، إشكالية التكوُّن والتمركُز حول الذات**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت؛ لبنان؛ ط1، 1997؛ ص13.

(*) هناك بعض الباحثين يُرجعون بداية تشكُّل الحداثة إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ويسمُّون هذه الفترة بالحداثة المبكرة التي تُمثّل إرهاصاتٍ للحداثة المتأخرة، مثلًا بيورن فيتروك في كتابه **حداثة أم حداثات؟**.

المباشرون لكولومبس، بقدر ما لكلمة «بداية» من معنى»[1]. بالإضافة إلى بعض المفاصل الاستراتيجية والفاعلة في بُزوغ تباشير الحداثة، وأهمُّها: النهضة في إيطاليا، والإصلاح الديني في ألمانيا، والثورة الصناعية في إنكلترا، والثورة الفرنسية. وسنعود لاحقًا للتفصيل أكثر في بعض هذه العوامل التاريخية البارزة، باعتبارها تُمثّل بُذور نشأتها.

وبناءً على هذا، يمكن القول إن الحداثة كحركةٍ تاريخية ليست بالجديدة في زمانها، ولا بالطَّفرة في تكوُّنها وتشكُّلها، وإنما جذورها تمتد إلى سُويداء الثقافة الغربية: تغذّتْ في رَحِمِها، وتبلورتْ في أحشائها، ولم تكن نتاج انقطاعات وتفكيكات بنيوية، وإنما هي سياق مجتمعي وتاريخي دام عدة قرون[2].

وعليه، فالمشروع الحداثي الغربي، بكل تجلّياته الفكرية والفلسفية والعلمية والسياسية وإجمالًا الثقافية، لم يأتِ فجأة ولم يتشكّل دفعةً واحدة، وإنما هو إرث حضاري وفكري عريق، عزف لَحْنَه العصرُ الوسيط بكل ألوانه. فقد نهض الإنسان الأوروبي واستفاق على واقع جديد، بعدما دام سُباتُه قُرونًا، وبدأ يُبصر الحقيقة من زوايا مختلفة، وأخذ بتحطيم أغلال التسلُّط والسيطرة، ورفع شعار الحرّية والمعرفة في شتى مناحي الحياة كإعلان عن إنسانيته.

---

(1) تزفيتيان تودوروف؛ **فتح أميركا ومسألة الآخر**؛ ترجمة بشير السباعي؛ دار سينا؛ القاهرة، مصر؛ 1992؛ ص11.

(2) سعود المولى؛ تجاوُز الحداثة؛ **مجلة الملتقى**، العدد 3؛ المملكة العربية السعودية؛ 2001؛ ص11.

فالحداثة ترتبط أولًا وأخيرًا بالمجتمع الغربي، فهي خصوصية يتّسم بها الغرب، ابتدعها من أجل فرض ثقافةٍ شاملة عالمية وعقلانية لتحقيق الوحدة، رافضة كل ما يُعيق التقدم، فهي ثورة على المألوف، وعلى التفكير الذي لا يتأسّس على العقل، وتقويضٌ لكل ما هو مؤسَّس على الخرافة والأسطورة. وبالتالي فقد شكلت الحداثة قطيعةً مع العصور الوسطى المظلمة، وفي الوقت نفسه، تواصُلًا مع عصر النهضة وعصر الأنوار، الذي لا يؤمن إلا بالعقل والذات المفكِّرة المُبدِعة والناقدة، فهي تمثّل حضارة «الرجل الفاوستي»، الرجل المبدع العملاق الذي لا يؤمن إلاّ بالقدرة على المعرفة، والذي لا يتوقف عن طلبها، ولا يروي ظمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق بمنتهى العبقرية، كما يصوِّر ذلك «غوته» (1749-1832) في إحدى رواياته[1].

والمُتتبّع لتاريخ الحداثة ومساراتها ومجالاتها، يمكنه أن يتلمس بعض السمات والمميزات التي تتصف بها، ويمكن تحديدها في النقاط التالية:

– الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط كما تَصوّر البعض، فعلى الرغم من التداخل البيّن بين منتجات الفكر الأدبي والفكر الفلسفي، فإن الحداثة خطابٌ يعُمُّ ويشمل جوانب حياة الإنسان كافة، اجتماعيةً كانت، أو فكريةً، أو صناعية أو غيرها، وبالتالي فالحداثيون يقدّمون تصوُّرا عامًّا في حياة الإنسان، أو كما يرى محمد سبيلا: «إن كل التحولات الجذرية الكمّية والكيفية في

(1) روجيه غارودي؛ من أجل حوار الحضارات؛ ترجمة عادل العوا؛ دار عويدات؛ بيروت؛ لبنان؛ 1982؛ ص16.

مفهوم الكون، والزمن، والحركة، والمكان، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والنفس، والدولة... التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة التي شكلت العلوم ـ بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ رأس حربتها، فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه الحداثات»[1].

– الحداثة مشروع أساسُه العقل والعقلانية التي لا تُؤمن إلَّا بما يدركه العقل فقط، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة؛ إذ إن الحداثة تُحيل إلى أن يكون الإنسان هو محور العملية الإبداعية. فهذا معناه ميلاد نزعة إنسانية، ويعني أيضًا مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها، وهو إعلان جديد عن الوعي والذات كمرجعية «وهكذا يصبح كل شيء مفحوصًا ومفهومًا، بل محكومًا من طرف العقل، وعَبْره يتحقق الإنسان من سيادته النظرية على العالم، الذي يغدو شفّافًا وخاليًا من الأسرار»[2].

– الحداثة كخطاب فلسفي ينكشف من خلال انشغال الفلاسفة بقضايا المعرفة، والحرّية، والسلطة، والحوار، والرغبة والإرادة...إلخ، يجعل منهم حداثيين بالضرورة؛ لأن هذه القضايا تدخل في صلب الحداثة الفكرية. وقد انبثقت عن الخطاب الفلسفي في العصور الحديثة عدةُ مفاهيم تتضمن النقد، والتنوير، والتقدم، والمثقف، والفرد الذي سيتم الإقرار باستقلاله الذاتي، وتأثيره على مختلف مجالات الفعل الاجتماعي، كالسياسية باعتباره مواطنًا، والاقتصادية باعتباره صاحب مبادرات ومشاريع، والفكرية باعتباره

(1) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص19.

(2) المرجع نفسه؛ الصفحة نفسها.

مُبدِعًا وصاحب مواقف نظرية، وذلك في إطار ما يُعرف بالحداثة العقلانية، التي تلخّصها عبارة ماكس فيبر (1864- 1920) التالية: «إن تطور العقلانية الاقتصادية متوقف بصفة عامة على التقنية وعلى العقلانيين، ويتوقف كذلك على القدرة والاستعدادات التي يملكها الإنسان لاعتماده نماذج معينة للسلوك العقلاني العملي»[1].

- الحداثة حركة معاكسة للماضي، وانقلاب على كل معالمه ودلالاته. فهي انفصال الحديث عن القديم وانقطاعه عنه، بل الحداثة ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس، ديني أو دنيوي «فالحداثة في جوهرها عمليةٌ انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريًا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع، وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة»[2]. والفكرة نفسها قال بها هابرماس حينما أكد أن الحداثة تعبّر دائمًا عن وعي عصرها عندما يحدد نفسه، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث.

- الحداثة مشروع أوروبي في موطنه ونشأته، عالميٌّ في أبعاده وامتداداته، إذ يكتسح كل ما في طريقه؛ بالنظر إلى ما تمارسه الحداثة من إغواء وإغراء تارةً، وقوةٍ وعنف تارةً أخرى، تجعل المغلوب مُلزَمًا بتقليد الغالب وخاضعًا لأوامره وشروطه، خصوصًا مع التطور العلمي والتكنولوجي الكبير، أو ما يعرف باسم الصدمة

(1) Max Weber, l'éthique protestante et l'esprit du Capitalisme, plon, 1964, P,P 20,21.

(2) هشام شرابي؛ النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي؛ ترجمة ماهر شريح؛ دار نلسن؛ السويد، ط4، 2000؛ ص 39.

المعلوماتية، فالتكنولوجيا والوسائل السمعية البصرية قد فرضت وجودها، وأبانتْ آثارها وغايتها، إذ أوجدتْ فضاءً مخترِقًا للفضاء الوطني والقومي.

وهذا ما يؤكده ألان تورين بقوله: «لقد صارت كل المجتمعات مُختَرَقةً بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال (...) قارِبُ الحداثة يحملنا جميعًا، يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاّحُون أم مسافرون يحملون أمتعة»[1]. وبتعبير محمد أركون «نحن غاطسُون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة (...) وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة»[2].

- الحداثة ليست كيانًا ثقافيًا أو تاريخيًا، بل هي نتاج تراكُم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي[3].

فالحداثة بهذا، هي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جُزءًا منفعلًا من الطبيعة، ليكون هو الفاعل والمحرِّك والمنشِّط للفعل الثقافي والحضاري، ومن هنا تصبح الحداثة ممتلكةً القدرة الكافية على تصحيح مسارها، ونقد ذاتها، وإعادة النظر في مبادئها ومسلّماتها، وهي الفكرة التي تضمّنها قول ألان تورين: «إننا نبالغ

---

(1) ألانِ تورين؛ **نقد الحداثة**؛ ترجمة أنور مغيث؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1997؛ ص 270.

(2) محمد أركون، الإسلام والحداثة، **التبيين**، العدد 3؛ الجمعية الثقافية الجاحظية؛ الجزائر؛ 1990؛ ص221.

(3) محمد محفوظ؛ **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1998؛ ص 33.

لو قلنا إن العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تبثُّها الحداثة، والتي تتّسم بالنقد الذاتي والتدمير الذاتي، وهي طبقًا لقانون بودلير، جلّادُ نفسِه»[1]. هذه الوضعية التي آل إليها الخطاب الحداثي هي التي دفعت بالعديد من الباحثين المهتمين بشأن الحداثة إلى القول إن نور الحداثة بدأ يخبُو، ونجمها أخذ طريقه نحو الأفول، ليُفسِح الطريق أمام نمطٍ جديد من الخطاب، إما بإحداث قطيعةٍ جذرية مع النمط الحداثي، أو بمواصلة المسيرة، لكن بروحٍ جديدة من جرّاء ما تم استحداثُه من تغيرات وتعديلات، حتى يمكنَ الحكم عليها بأنها مجرد حالة من الفكر والثقافة التي لم يتمّ بعدُ الاتفاق على ملامحها وأوصافها، وهي التي اصطُلح على تسميتها: الحداثة البَعدية أو ما بعد الحداثة.

وإجمالًا، يمكننا القول إن الحداثة أفضت إلى مجموعة من المفاهيم تعكس واقع المشروع الغربي، وذلك عبر تحطيم أو ترميم القديم، وحمل لواء الحرية والاختيار من أجل إعلاء شأن الإنسان الفرد. فهي بذلك حداثة الفَرْدَنة؛ كونها ليست صادرة عن غاية مفروضة سلفًا، وإنما هي صادرة عن روح الإنسان وطبيعته، ذلك لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية المسلّحة بالنظرة العقلانية للعالم هي وحدها التي يتعين على الإنسان أن يختار أهدافه في ضوئها، فكلما تعمّق الإنسان في تحرير الحاجات؛ تعمّقتْ نظرته إلى نفسه، وحصلت هيمنة العقل وسيادة القانون، ومنه الدفع بالحياة الدينية إلى الانحصار في حياة الأفراد الخاصة. فهذا الواقع قد تَكرّس وأصبح بمثابة الأمر المفروض عندما ضُربت قدسية الدين في الصميم عبر

(1) ألان تورين؛ نقد الحداثة؛ مرجع سابق؛ ص 141.

الثورة على الكنيسة، وفصل الدين عن كل شيء، وإحلال التفسير العَلْماني اللائكي مكان ذلك.

كل هذا يعتبر من أبرز التعديلات الاجتماعية للحداثة، وذلك هو ما يمكن أن يُصطَلَح على تسميته بِ: حداثة الدَّنْيَوة، والأكثر من ذلك توجيه الفكر نحو الطبيعة، واستخدام العقل العلمي الأداتي، وتطوير وسائل الكشف والتطبيق عن طريق التقنية، وذلك هو ما يمكن أن يُصطلَح على تسميته باسم: حداثة العقلنة.

أمّا نُزوع الإنسان الحديث نحو الوحدة والنمطية في السلوك، فهذا يعني إقامة النموذج الحداثي على كل فرد، بغضّ النظر عن الوضع الاجتماعي والثقافي. فالحرّية الفردية لا تعني عدم إيجاد نوعٍ من الانتظام والانسجام الاجتماعي، ولا رَسْم صيغةٍ ثقافية موحّدة، وهذا إنما يدل على حداثة الجمهرة، ثم يرتقي هذا المفهوم ليكون أكثر شموليةً واتساعًا عن طريق تعميم كوني يُفضي إلى حداثة العولمة، أي عالمية الحداثة التي تعني أنّ نمطًا من الأنماط، الذي يعبّر عن خصوصية ثقافية لبلدٍ وبيئةٍ اجتماعية معينة، يُوسَّع ويُعمّم ليشمل الجميع[1].

3 - مقوّمات الحداثة الغربية وأسسها

كل باحث في موضوع الحداثة والمسار الطويل الذي تدرّجت فيه، يجد نفسه محكومًا بضرورة الوقوف عند أسس نشوئها وتشكُّلها، وتطوُّرها، وسرعة انتشارها ونفوذها، وقدرتها في

(1) عباس محمد حسين سليمان؛ العقل والعقلانية النقدية؛ دار المعارف الجامعية؛ الإسكندرية، مصر؛ ط1، 2002؛ ص90.

الاستحواذ على فكر غيرها. وقد اهتدى الباحثون إلى أن ثمّة مفاهيمَ تكرّرتْ في متون الحداثة، ولخّصُوا هذه المفاهيم في ثلاثة:

أ ـ العقلانية: (Rationalité)

بهذا المبدأ عُرفت الحداثة عمومًا، وإليه نُسبت، وما زال الاعتقاد بهذا التناسب والترابط راسخًا حتى سُوّي بينهما، بحيث أصبح البحث في الحداثة يستوجب الخوضَ في العقلانية، وكل بحث في العقلانية يُقرَنُ بصورة واضحة ومباشرة بالحداثة، حتى قيل: الحداثة العقلانية أو عقلانية الحداثة، وذلك بسبب العلاقة الوطيدة بينهما. كما يرى هابرماس أن حضور الواحدة يستدعي حضور الأخرى، والعكس صحيح. وما دام أن العقل هو المجال الذي يتحرّك فيه الخطاب الحداثي بكل مستتبعاته ـ وهذا أمر لا يمكن الشك فيه ـ فالعقلانية هي مفتاح الحداثة وروح الإنسان الحديث، بعد سيادة العبث والفوضى، وتَرْك العالم عُرضةً للصدفة والهوى والخرافة، كما كان الحال عليه في العصور الوسطى، فها هو ذا الإنسان الحديث ينظر، ويتأمّل، وينفذ، ويبسط سلطته ويستبدّ ويحدّد...؛ لكونه ذاتًا عاقلة، فهو الوحيد الذي يبرّر وجود الأشياء ويُعلّلها، وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمة بين الحداثة والعقلانية أمرًا بديهيًا، وينتج عن ذلك نزعُ الطابع السحري والوهمي عن العالم، وإزالة التصورات العتيقة، وتعويضها بثقافة علمية عاقلة، «وعلى هذا، فالفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي قد أسّس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية، وباستبعاد اللّاعقل بجميع مظاهره من جهة أخرى، باعتباره منبع الفساد والتشويش والخراب(...). وعلى هذا، فالعقل مفتاح الحقيقة والأسطورةُ مخبؤُها، وبالعقل يستطيع

المرء أن يسيطر على ما تُخفيه الأسطورة، وأن يكشف وظائفها لفهم مقاصدها»[1].

فالحداثة بهذا، تأسّست على إعطاء أهمّية خاصة للعقل، إذ أصبح مبدأً لكلّ نشاط علمي ومرجعًا لكل معرفة، ومن شأنه أن يحدّد علاقته الشائكة بذاته، أو ما يُعرف بالوجود الداخلي، أو ما يحيط به، أو ما يعرف بالوجود الخارجي، فهيغل رأى أن من شأن إعمال الإنسان الحديث لأول مرّة في تاريخ البشرية، النظر في الآفاق وفي نفسه، إنْ عَمِل هو على إزالة غُربة الذات في الطبيعة وغُربة الطبيعة في الذات[2].

وكما يتصور ماكس فيبر، فإن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازُم واضح ودائم كرّسه الفكر الغربي إلى الحدّ الذي يجعله ارتباطًا داخليًا بديهيًا؛ بالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث الذي استقلّت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، والتي مثّلت في نظر المثقّفين الغربيّين عائقًا حال دون التقدُّم المرجُوّ، وهو ما أدّى إلى ثقافةٍ دنيوية. فالمعقولية هي قبل كل شيء حقلٌ فيه تنتظم معارفُنا وتتّحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهمًا يقترب من حقيقة واقعها[3].

---

(1) فتحي التريكي ورشيدة التريكي؛ **فلسفة الحداثة**؛ مركز الإنماء القومي؛ بيروت، لبنان؛ 1992؛ ص69.

(2) محمد الشيخ؛ **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2008؛ ص25.

(3) فتحي التريكي ورشيدة التريكي؛ **فلسفة الحداثة**؛ ص28.

وقد ترتب على القول بالعقلانية، كأساس للحداثة الغربية، عقلنةُ جميع مناحي الحياة، سواء باستيعاب معطيات الماضي وتجاوُزها، أو بالتأقلم مع معطيات الحاضر والتهيُّؤ لاستقبال التطورات الجديدة، ويمكن أن نحدّدها في ما يلي:

1- **عقلنة القول العلمي**: وذلك بِقَطْع الصلة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية، وتخليصه من هيمنة الأيديولوجيا الدينية، واعتماد العقل البرهاني والتجريب، وهذا ما أدّى إلى قيام النموذج الرياضي كمقياسٍ أوحد لعملية ومنهجية التفكير، وأصبح العلم نموذجًا للفلسفة وقُدوة لها. وقد بدأت هذه العقلنة من قِبل علماء وفلاسفة أخذوا على عاتقهم محاربة تقاليد الكنيسة، وتواصلت مع كوبرنيك (1473-1543)، وغاليليو (1564-1642) وديكارت (1596-1650)[1].

2- **عقلنة القول السياسي**: أي جعل الظاهرة السياسية مستقلةً قابلة للفهم العقلي، فمع ميكيافيلي (1469-1527) أصبح الفعل السياسي منفصلًا عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، فسمح للسياسة أن تُحدِث معقوليةً مستقلّة لمعالجة الأمور، تختلف عن التناول الديني من ناحية، وتبتعد شيئًا فشيئًا عن التنظير الفلسفي، بل قد تعارضه أحيانًا أخرى، لتتجنّب طوباوية الخيال الفلسفي، وأصبحت بذلك السلطة خارج الوجدان الديني وبمشاركة المجتمع أو بعضه، أي اعتبار السلطة السياسية اجتماعية ولا تستند إلى أي مشروعية متعالية، «أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالًا دنيويًا للصراع حول الخيرات والسُّلَط والرموز»[2].

---

(1) المرجع نفسه؛ ص29 .

(2) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص64.

وأبرز ملامح العقلانية في الفعل السياسي تقويضُ أركان نظرية التفويض الإلهي (النظرية الثيوقراطية)، وقيام نظرية العقد الاجتماعي التي أبدع صاحبها في تصوُّر قيام مجتمع ديمقراطي. فالديمقراطية كنظرية وكممارسة تُعدُّ نتاجًا للمشروع السياسي؛ إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطِّرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكُّل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتجلّياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي»[1].

3- **عقلنة القول التاريخي**: فقد كان للحداثة أن تعيد قراءة التاريخ بتجاوُز الأطروحة المسيحية، التي تجعل بداية التاريخ مولد المسيح وصلبه. وبالتالي فإن تعقلُن التاريخ يكون بالانفصال عن الصبغة الدينية المسيحية، الذي سوف يؤدّي إلى تشكُّل الوعي بضرورة الوحدة الغربية وحدةً غير دينية، حتى تتمكّن الشعوب أو الأمم الحديثة من السيطرة على المعطيات المتنوعة للحقل السياسي، وتوجيهها نحو إرادة الهيمنة. وعقلنة القول التاريخي تتطلب «الانفصال عن التقاليد عمومًا وعن النقل خصوصًا، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصًا يخول لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره»[2]. وملامح عقلنة القول التاريخي نلمسها من خلال أعمال

(1) كمال عبد اللطيف؛ الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال؛ **مجلة فكر ونقد**، العدد 48، نيسان/أبريل2002؛ ص10-11.

(2) فتحي التريكي ورشيدة التريكي؛ **فلسفة الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص31.

فيكو(1668-1744)، وكانط (1724-1804)، وهردر(1744-1803) كممهّدين، وفشته (1762-1814)، وشلنغ (1775-1854)، وهيغل في الفلسفة الألمانية كمُحقّقين.

4- **عقلنة القول الديني**: وتجلّى ذلك عندما اقتحم العقل قِلاع الخطاب الديني واخترق حصونه، خصوصًا عندما ورد استعمال العقل لفهم الخلق ومستتبعاته، كضرورةٍ تستوجبها قراءة النص الديني قراءةً تستجيب لمتطلبات العصر وتقوية فكرة الإيمان، ليس بناءً على الموروث المنقول، بل على المعقول «فالعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقّةٍ؛ لإصلاحه والابتعاد به عن طريق التحريف والغطرسة والتسلُّط»[1]. وقد تأكد ذلك من خلال أعمال توماس مور(1478-1535) عندما حاول أن يعطي للنص الديني المقدس معنى عقليًا متميزًا عن المعنى التقليدي النقلي، والذي بسبب رفضِه الاعتراف بالمَلِك رئيسًا للكنيسة، وانتقادِه العلاقات السياسية والاجتماعية الخاضعة لسلطة الدين، أُعدِم بضرب عُنقِه، وهي العقوبة التي كانت سائدة في إنكلترا.

ب- الذاتية: (La Subjectivité)

إن القول بالأساس الذاتي للحداثة لا يقلُّ وزنًا عن القول بأساسها العقلي، والحقُّ أن الحداثة في معناها القريب والمباشر هي إيلاء الأولوية للذات؛ كونها استعادت ثقة الإنسان في فِكره وحقّه وملكِه ومسؤوليته، إذ وَجد الإنسان المتعة لا في ما قرّره التقليد، أو أفتى به القِسّ، أو أمَرَ به القوم، وإنما في أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حُرة وعاقلة. فمنذ عهد الحداثة، صار بمقدور

(1) المرجع نفسه؛ الصفحة نفسها.

المفكّر أن يفكّر بدءًا من ضمير المتكلم «أنا»، وهذه «الأنا» كانت مُغيَّبةً في العهد القديم ومنغمرة في «النحن» وذائبة فيها. فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذاتٍ مستقلة «هي مقرٌّ ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تُنسب إليه الحقيقة لكل شيء (...)، أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواعٍ وفاعل ومالك للحقيقة»[1].

ولعل أبرز مَلمحٍ تجلّى فيه قيام الحداثة على الذاتية كان في أعمال ديكارت، الذي وجّه الفلسفة الحديثة نحو الذات؛ ذلك أنه تَصوّر الإنسان بما هو «أنا» وأناط بهذه الأنا «الفكر»، فصار الإنسان جوهرًا صِفتُه الفكر، فمع الكوجيتو الديكارتي أصبحت فيه الذات المفكّرة مركزًا ومرجعًا لكل حقيقة، وتبلورت ثقافة عقلانية لتشكّل الأرضية والأيديولوجيا المؤسِّسة لفكر الحداثة «فالفلسفة ابتداءً من ديكارت أصبحت تحليلًا للوعي ولِمَلَكاته وقُواه، فوَعْيُ الإنسان لذاته أساسُ كل فِكر لدى الإنسان، وانطلاقًا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظاهرات العالم، وانطلاقًا من الوعي وحده نستطيع أن نحدّد ما يجب أن نعتبره موجودًا حقًّا، عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثُّلات اليقينية، ويومئذٍ نجد «الأنا» التي تشكل تمثُّلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود»[2].

ومن خلال ذلك تشكّل المفهوم الفلسفي للإنسان كذاتٍ، في الفكر الغربي الحديث بكل ما فيه من نزعاتٍ لاعقليةٍ ومن هوى، وبكل ما تسعى إليه من نفع واستحواذ، إذ أصبح العقل مُجبَرًا على

---

(1) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص65.

(2) عثمان أمين؛ **ديكارت**؛ مكتبة الأنجلومصرية؛ القاهرة، مصر؛ 1969؛ ص28.

الانحياز إلى الذات، ليستمدّ منها اليقين، وفي الوقت نفسه تطلب منه، ليمنحها التبرير الذي تحتاج إليه لعقلنة أفعالها وأعمالها ومختلف ممارساتها، التي تقوم بها باسم العقل افتراءً عليه، وليرفع عنها بذلك كلَّ قيدٍ من دين أو أخلاق. وبذلك وقع للفلسفة تغييرٌ عميق الأثر، تمّ بموجبه توجيه الفكر الغربي «وجهةً جديدة نحو تحقيق غايات ذاتية أنانية، كان الفكر الفلسفي الغربي الحديث يصبو للتخلص من استبداد الكنيسة وسيطرة البابوات وطغيانهم باسم الدين، فاختلط بذلك العقل واللّاعقل، سواء أكان ذلك على المستوى النظري المحض، أم كان ذلك على المستوى العلمي التطبيقي، ليمتدّ هذا الخلط بعد ذلك إلى الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع دون حدودٍ تحدُّه أو قيود تُقيّدُه»[1]. وبما أن الذاتية هي الأساس الفلسفي للحداثة، حيث أصبح الإنسان بمُقتضاها مقياسًا لكل شيء، فيُمكن القول إنه أُعيد اكتشاف بروتاغوراس (480-411 ق.م) في المصدر اليوناني لتأكيد هذه النزعة الإنسانية النسبية، لتؤدي بذلك هذه النزعة إلى انحياز العقل إلى الذات. فالذاتية بهذا تصبح ملازِمةً للإرادة والرغبة في المعرفة، الشيء الذي يعني اقتحام كل الميادين من دون تردُّد، وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها لمعرفتها عن حقيقتها. وقد ترتّب على الإيمان بمبدأ الذاتية كوجهٍ آخر للحداثة -بعد العقلانية- أن أصبح الوجود قابلًا للمعرفة، من أبسط الظواهر إلى أعقدها، وأعلن الإنسان بموجب هذه المعرفة سيادته تقديرًا لا توصيفًا، وفي المقابل كانت بداية مرحلة تَلاشي وأُفول الميثولوجيا، وانكفاء عالم الآلهة «فثمرة انتصار

(1) سالم القمودي؛ **الإنسان ليس عقلًا**؛ مؤسسة الانتشار العربي؛ بيروت، لبنان؛ 2001؛ ص85.

الحداثة هي تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذاتٍ واعية، سيّدة، مُريدة وفعّالة»[1].

حتى إن نتائج الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان ومُدونة نابليون، قد فرضت مبدأ الذاتية كقاعدة أساسية للدولة، إذ تبدو الحياة الدينية، والدولة، والمجتمع، والعلم، والأخلاق، والفنّ كتجسيداتٍ لمبدأ الذاتية. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلّا بموضوعٍ واحد على الرغم من تعدُّد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته.

ج ـ الحرية: (La liberté)

إن القول بالحرية كأساس للحداثة لا يقلُّ قيمةً عن القول بأساسَي العقلانية والذاتية؛ إذ يمكن القول إن الحداثة هي الحرية. فكما نظرتْ الحداثة إلى العالم نظرةً مِلؤُها العقل واعتبار الذات، فقد عمدت كذلك إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحديثة. فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق الذاتي. بل أكثر من ذلك، فهي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي... إلخ.

وأول من حقّق مبدأ الحرية فلاسفةُ الحداثة ورُوّادها، ابتداءً بديكارت حينما ربط كُنْه الفكر بالإرادة، ثم مع لايبنتز (1646-1716) الذي عمّم مبدأ الإرادة هذه، وجعل من كل كائنٍ مُريدًا،

---

(1) علي حرب؛ **الماهية والعلاقة**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1998؛ ص 214.

وانتهاءً بكانط الذي جعل من الإنسان الكائنَ الحُرّ بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه، وذلك من دون سندٍ خارجي ولا عَونٍ موضوعي[1].

هذه الأفكار وغيرها كانت تمثّل البُذور الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي، والذي كانت الحرية صُلبه ونَواته، ونشأ بذلك المجتمع الحديث، الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، والدولة الحديثة هي الدولة المنسجمة المعقولة، دولة المواطنين الأحرار، دولة الدستور لا دولة حق الملوك في المُلك بخُرافة التفويض الإلهي، دولة حُرّية الاعتقاد لا إمبراطورية جَبْرية. لقد اعتبرت الحرية هي المَعْلم الذي يكشف عن ملامح المشروع السياسي والاقتصادي في العصر الحديث، والذي شكّل الخلفية الفكرية التي انطلق منها مُفكّرُو عصر النهضة والأنوار. ومنذ ذلك الحين أصبحت الحرية المحور، الذي تدور من حوله كلُّ التصورات حول قيام مجتمع سياسي ديمقراطي.

فحداثة الحرية هي التي تقوم على الاعتراف بالآخر كإرادةٍ حُرّة لها حقُّ الاختلاف والتواصل، وبالتعبير السياسي والاجتماعي، الحرّية تمثّل الفضاء الذي يتحقّق في إطاره التفاهم والاعتبار المتبادل؛ فتتعزّز الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتزول أسباب الظلم والعبودية، ومن هنا استثمار الكل مقدرات الخلق والإبداع والتطور. فالحرية بهذا، هي ركنٌ أساسٌ في النظرة الجديدة إلى التحديث، ومن دونها يصبح التعايش بالغلبة والوصاية فقط. والمجتمعات التي لا تتضمّن الحريةَ في حياتها، في شتى

(1) محمد الشيخ؛ **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**؛ مرجع سابق؛ ص 26.

مجالاتها، هي مجتمعات حربٍ عنوانها الديكتاتورية، هذه الحرب إما أن تكون داخليةً مظهرُها صراعات بين طبقات المجتمع المدني تُؤهّلُه للانفجار، أو حربًا خارجية مظهرُها الاستعداد الدائم للتصادم مع الغير كبداية للحرب الشاملة.

والحرية ليست مسألة نظريةً تُثار في الأذهان من أجل البحث فيها فلسفيًّا بأبعاد ميتافيزيقية، كما كان سائدًا في عصور ما قبل الحداثة، بل الحرّية مسألةٌ عملية تطبيقية تتجسّد في مختلف مفاصل المجتمع، الذي ابتغى من الحداثة سبيلًا لحياته؛ «فالوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرّد، بل في مؤسسات وتنظيمات ترافق الثقافة المظهرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطوّر على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة، وداخل المؤسسات أيضًا»[1].

وأبرزُ مَظهرٍ تجلّتْ فيه الحرية كأساس للحداثة كان في المجال السياسي، وتحديدًا في الفعل الديمقراطي؛ فالديمقراطية كنظرية أو كممارسة، تُعدُّ نتاجًا للمشروع السياسي الحداثي؛ «إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطّرة لهذا العمل، وتكفي مراجعةُ كيفيات تشكُّل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية

(1) ناصيف نصار؛ باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2003؛ ص81.

والحداثية، وتجلّياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي»[1].

فالنظام السياسي الديمقراطي يرتبط بفكرة الحرّية، ولا يمكن لهذا النظام أن يكتسب مشروعيته ما لم يتأسّس على مبادئ الاقتراع العام، والسيادة الشعبية، والسلطة الشرعية. لذلك، فإن الديمقراطية تتماهى في وعي المواطن، مع مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام الحقوق الإنسانية، أكثر مما تتماهى مع إقامة نظام ليبرالي اقتصادي؛ فهذه الأهمية التي تكتسيها الحرية كقيمة وكمبدأ وارتباطها بالديمقراطية بما هي سيادة الأغلبية، وإقرار بالتعدُّدية وباللّامركزية، جعلت من الحرية غاية في ذاتها من شأنها أن تكرّس الاستقرار والسعادة والتضامن، والديمقراطية هنا شرط ضروري لتصوُّر الفعل التواصلي، أي وجود تفاعل بين طرفين أو مجموعة من الذوات، وهو ما يدعوه هابرماس بالتذاوُت أو البَيْذاتية(Intersubjectivité)، والتي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع كأشخاص لديهم روابطُ والتزاماتٌ متبادلة، انطلاقًا من معاييرَ مشتركةٍ تبرز في عالمهم المُعاش.

هذا النقاش التواصلي لا يتأسّس إلّا «على الخطاب البرهاني الذي يحفّز على اتفاق من دون ضغوط، وعلى بلورة إجماع داخل بنية ديمقراطية، أو بالأحرى داخل مجال عمومي يُنتزع فيه الفرد من ذاتيّته الضيقة، لينخرط في المجهود الجماعي المؤسَّس على التفاهم

(1) كمال عبد اللطيف؛ الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال؛ فكر ونقد؛ الرباط، المغرب؛ العدد 48، نيسان/ أبريل2002؛ ص10.

(...) لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية، سواء في تعابيرها الأنوارية أو في تمظهراتها النقدية»[1]. كما يلاحظ ألان تورين أنه إذا كانت الديمقراطية تقتضي الاعتراف بالآخر كذات؛ فإن الثقافة الديمقراطية ستكون هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقرٍّ رئيسٍ لهذا الاعتراف بالآخر، وهذه الثقافة هي الأرضية الفكرية للديمقراطية، مثلما أن المجتمع المدني هو أرضيتُها الاجتماعية والاقتصادية. وبهذا، فإن الخاصيّة الديمقراطية لمجتمع ما لا تنحصر في شكل التوافق الحاصل بين أفراده، انطلاقًا من روابطَ والتزاماتٍ متبادلة، بل تتعدّى ذلك إلى الإقرار بالحق في الاختلاف، وتدبير شؤون هذا الآخر بتعميق الحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعدّدة، التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبةً محددة ومخصوصة على تساؤلات عامة ومشتركة[2].

ولم يتوقف أساس الحرية عند حدود التأثير في الشأن أو المشهد السياسي عبر الديمقراطية، بل امتد إلى الشأن أو المشهد الاقتصادي عبر الليبرالية كمذهب، والذي نجد فيه تجذّر مفهوم الحرية. ويكفي أن الليبرالية اشتُقّت من كلمة حُرية (liberté)؛ فالليبرالية تُوْلي الحرية المَرتبة الرئيسة الرائدة في اهتمامها؛ كونها مبدأ وقاعدة تمكّن الأفراد من تحقيق كمالهم وذاتيّتهم، وبلوغ سعادتهم الفردية والجماعية.

---

(1) محمد نور الدين أفاية؛ **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس**؛ إفريقيا الشرق؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 1991؛ ص209.

(2) ألان تورين؛ **ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟**؛ ترجمة حسن قبيسي؛ دار الساقي؛ بيروت، لبنان؛ 1995؛ ص 39-40.

والليبرالية قبل أن تتحدد معالمُها في الرأسمالية التي تبني ذاتها على الحرية الاقتصادية، أي في مرحلتها المتقدمة، هي نتيجةٌ حتمية لعملية التحديث التي أحدثت تغييراتٍ جذريةً وبنيوية في القاعدة الإنتاجية للمجتمع، أي تحديث قوى الإنتاج، وإجراء تحويلات نوعية عليها، ومن ثَمّ خلق قاعدة إنتاجية جديدة تُكسب الأفراد قوة واستقلالًا، وقدرةً جديدة على سدّ حاجاتهم الفردية والجماعية، وحلّ المشكلات التي تواجههم في الحياة الاجتماعية. إنها عملية ثورية تهدف إلى نقل المجتمع في جوهره الإنتاجي من قدرة إنتاجية إلى قدرة إنتاجية جديدةٍ أكثرَ فعاليّةً في تلبية الحاجات الفردية والجماعية. أمّا في مرحلتها المتأخرة، فقد برزت الرأسمالية في علاقتها المباشرة والضرورية بالحرية؛ إذ اعتُبرت الحُرية من المسلَّمات الأولى للرأسمالية أو النظام الاقتصادي الحر، والتي تشدّد على ضرورة الحدّ من تدخُّل الدولة في النشاط الاقتصادي، أي يجب ترك الأفراد أحرارًا، يعملون ويتنافسون غير مقيدين بقوانين الدولة (المجموع).

فالاقتصاد الرأسمالي تقوم علاقات الإنتاج فيه على المُلكية الخاصة لوسائل الإنتاج، باعتبارها القاعدة العامة التي تمتد إلى كل مجالات الثروة المتنوعة، وعلى هذا الأساس تؤمن الرأسمالية بحرية التمكُّن، وتسمح للملكية الخاصة بغزو جميع عناصر الإنتاج، ويتكفل القانون في المجتمع الرأسمالي بحماية الملكية الخاصة، وتمكين المالك من الاحتفاظ بها، كما تفسح الرأسمالية المجال لكل فرد في حرية استغلال ملكيته على الوجه الذي يروق له، والسماح له بتنمية ثروته بمختلف الوسائل بناءً على المنافع التي يحدّدها، فتصبح السوق وحركات الأثمان كآلية تنسيق في الاقتصاد، ذات أداء تلقائي، والرأسمالي يتخذ القرارات

المتعلقة بما ينتجه، وبالكمية التي ينتجها، وبعدد العمّال اللازم استخدامهم[1].

وإجمالًا، يمكن القول إن الفكر الحداثي، في تحديده ووضعِه لمقومات إنما هي بداية النهاية، أي نهاية عصر وبداية عصر آخر، أي نهاية المعارك التي خاضها الفكر الغربي ولمدة قرون ضد كل ما هو مُنافٍ للمعقولية والجِدّة، فالفكر الحداثي الغربي في بحثه عن المحركات التي من شأنها أن تُحرّك وعيه الحديث ويتجاوز بها وعيه القديم، وتحقّق له التلاؤم مع ذاته وواقعه، وَجَد ـ الفكر الحداثي ـ ثلاثة محرِّكات: البحث عن حياة عاقلة تنتفي فيها صنوف الاعتباط والعبث والفوضى التي سادت العهد القديم، والتوق إلى حياة حُرة تسمح للذّات العاقلة بأن تكون حرة في عِلمها وعملها، والسعي إلى حياة متفردة بحيث تقتدر الذات فيها على قول ما لم تتجرّأ على قوله طوال أزمنة قديمة، أي قول الأنا قولًا عاقلًا.

ثانيًا: الخلفيات الفكرية والأنساق المعرفية للحداثة الغربية

إن رحلة البحث عن العوامل والخلفيات التي ساهمت في نشوء الحداثة الغربية قد تُجانب الحقيقة وتجافي الموضوعية، ولن تتم ما لم يتم رصدُ التحولات الفكرية العميقة والجذرية في المجتمع الغربي، والتي ساعدت وبشكلٍ فعّال في الميلاد العسير للمشروع الحداثي الغربي، الذي دام مخاضُه حقبة زمنية طويلة وشاقة، شهد أغلب المؤرخين والمفكرين على أنها تُوّجت بثورة حضارية وفكرية

(1) محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب؛ الاقتصاد السياسي؛ الدار الجامعية؛ بيروت، لبنان؛ 1999؛ ص184.

مميزة. ويمكن تحديد هذه المحطات البارزة والهامة في مسيرة الفكر الحداثي الغربي في ما يلي:

1- عصر النهضة: (Renaissance)

وتُمثّل فجر الأزمنة الحديثة، أي ابتداءً من عام 1453 وما صاحبه من تحوُّلات عميقة شكّلتْ مرحلةً جديدة عُرفت باسم عصر النهضة، والمؤلفة من مَقطعين: الأول (Re) بمعنى مرة أخرى أو من جديد، والثاني (Naissance) أي الميلاد، ومعنى ذلك أن عصر النهضة يعني «الميلاد من جديد»، فكأن أوروبا عندما خرجت من العصور الوسطى قد وُلدت من جديد[1]. ويشير مصطلح النهضة إلى تلك المذاهب الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوروبا بصفة مبدئية في إيطاليا، خلال فترة انهيار النظام الإقطاعي، وقيام النظام البرجوازي الأول في سنة 15 ق. م.

فهذه الحركات الاجتماعية والفلسفية غايتُها تخليص الإنسان الغربي من تلك الأوضاع التي فرضتها هيمنة الكنيسة والنظام الإقطاعي، اللذان سَلَبا الفرد عقله وشَلّا إرادته، فجعلاه تابعًا خاضعًا ومستسلمًا لفكرة النظام الإلهي المطلق. فعصرُ النهضة حلّ لينفض عن أوروبا غبار قرون ماضية موسومة بالجهل والخرافة والظلام، وتتجه بقوة نحو عقلانية جديدة انفصلت بموجبها عن عقلية العصور الوسطى، فأعطت العقل والفكر الناقد المحلِّل مكانته

(1) وليام كلاي رايت؛ تاريخ الفلسفة الحديثة؛ ترجمة محمود سيد أحمد؛ تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ ط2، 2005؛ ص29.

ليتحرّر من كافة أشكال الاضطهاد والجمود والتبعية المفروضة عليه. ولقد أدّت هذه التغييرات الاجتماعية والثقافية إلى تحوُّلات جذرية في صميم الحياة الروحية، وتغيير النظرة إلى العالم والشعوب الأوروبية؛ فقد تزعزع استبداد الكنيسة الأيديولوجي، التي كانت القوة الروحية المسيطرة، وسندًا قويًا للإقطاع، نتيجةً للحركات الإصلاحية والنهضوية في القرن السادس عشر. وقد أدى انتصار تلك الحركات إلى تقليص سلطة رجال الكنيسة، وتراجُع الإيمان بأفكارهم، وأدّى أيضًا إلى ظهور نزعة جديدة عُرفت بالنزعة الإنسانية، مفكروها من رُوّاد عصر النهضة، ولُقّبوا بالإنسانيين (Humanistes)، والذين دعَوا إلى الاهتمام بالتراث الفلسفي لقدماء اليونان واللاتين، بدلًا من فلاسفة العصر الوسيط، وإعادة بعث القيم والمُثل العليا التي احتوتها مؤلفاتهم. فعصر النهضة لم يكن بارئًا وإنما جاء كنتاجٍ لحركات كبرى شهدتها أوروبا، قاد إحداها على المستوى الأدبي بيتراك ودانتي، اللذان عمِلا على إغناء الفكر الإنساني عمومًا والأوروبي خصوصًا، بما ذخرت به الآداب اليونانية والرومانية من فنونٍ أكثرَ نُبلًا وحكمةً، والتوجه نحو النهوض بالعقل، وبثُّ روح الحرية والعمل. وقد لاقت هذه الأفكار رواجًا كبيرًا بين الناس؛ لِتعطُّشهم لأي شيء يعبّرون من خلاله عن تشبُّثهم بحُلم الحرية[1].

ولعلّ الغاية التي حدّدتها النزعة الإنسانية من إحيائها ـ وعلى نطاق واسع ـ التراث الثقافي القديم، والذي شمل ميادين الفنون

---

(1) احمد أمين، زكي نجيب محمود؛ **قصة الفلسفة الحديثة**؛ لجنة التأليف والنشر؛ القاهرة، مصر؛ 1978؛ ص209.

والآداب والفلسفة، كانت من أجل فهم الحاضر، وتحضير إنسان المستقبل أي إنسان العصر الحديث، فهذه العملية الإحيائية اتجهت صوب الإنسان لفهم طبيعته، فجاءت بأفكار جديدةٍ ونظرةٍ متفائلة فيها الكثير من الثقة بالنفس، فالإنسان أصبح قادرًا على كل شيء، إذ يمكن له أن يكون فنّانًا أو أديبًا، أو شاعرًا، متمسّكًا بالفضائل والمبادئ الأخلاقية؛ «ولهذا حرص مُفكّرُو النهضة، في بَعثِهم للتراث اليوناني والروماني القديم الغني ودراستهم له، على إظهار ما فيه من تأكيد لوجود الإنسان وقيمته مما يتوافق مع نظرتهم الإنسانية الجديدة»[1].

وعليه، يمكن القول إن النزعة الإنسانية كانت تمثّل أول نسق أيديولوجي مِحورُه الإنسان، واضح المعالم نسبيًّا، عبّرت من خلاله الطبقةُ البرجوازية الفتيّة الصاعدة آنذاك عن بداية تمرُّدها على ثقافة العصور الوسطى، وعلى نظرة تلك الثقافة إلى الكون وإلى الإنسان ومختلف علاقاته الاجتماعية؛ «لقد تضمنت تلك النزعة أفكار الاهتمام بالإنسان كفرد، والاهتمام بكل ما يثبت ذاته، ويعيد إليه الثقة في قدراته، ويُغْني حياته وشخصيته وفِكره»[2].

والحديث عن عصر النهضة والحركة الإنسانية لا يستقيم بعيدًا عن الحديث عن فلسفة الأنوار، التي كانت أفكار رُوّادها تُمثّل الشعلة التي أنارت درب الإنسان الغربي في عصر الظلام. هذه

---

(1) نعنعي عبد المجيد؛ أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة؛ دار النهضة العربية؛ القاهرة، مصر؛ 1965؛ ص 32.

(2) الدواي عبد الرزاق؛ موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر؛ دار الطليعة؛ بيروت؛ 1992؛ ص190.

الفلسفة انطلقت شُعلتها من فرنسا على يد مونتسكيو(1689-1755) وفولتير(1694-1778)، والموسوعيّين ديدرو(1713-1784) ودالمبير(1717-1784) على شكل حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للحلف المُبرم بين الإقطاع والكنيسة، وانتشرت أنوارها بعد ذلك في كلٍّ من ألمانيا في فكر كانط(1724-1804)، وفي إنكلترا في فكر جون لوك(1632-1704) ودايفيد هيوم(1711-1776) مُبلورِةً اتّجاهًا فكريًّا ظلّ إلى الآن يمثّل المنظومة الفكرية المؤسِّسة للحداثة.

وليس غريبًا أن نقول إن فلسفة الأنوار تؤسّس لمشروع نقدي ثوري في المقام الأول؛ لأن مهمته الأساسية هي تحطيم كل سلطة تستمد مشروعيتها من معتقداتٍ وتقاليد قديمة، وتحرير العقول من الأوهام والخرافات المرتبطة بالدين، والتي تعمل الكنيسة على ترسيخها، وفي الوقت نفسه يفتح الباب واسعًا أمام ضرورة فهم العالم فهمًا صحيحًا، لِتتحقق سيادةُ العقل لا الخرافة، وإطلاق الحرية الإنسانية كمؤشر هامّ على التقدم الحضاري؛ ففيه يتجلّى اتجاه التطور الاجتماعي نحو تحرير الإنسان من مختلف أشكال القهر والتسلط والظلم الاجتماعي «لقد كانت فلسفة التنوير أعظم مشروع عقلاني ديمقراطي عرفته البشرية لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار»[1].

وأيضًا، فإن الحديث عن عصر التنوير لن يستقيم ما لم نعرّج على محطة هامة تُعتبر أحد المعالم الكبرى في تاريخ الغرب، ألا وهي عصر الإصلاح الديني، الذي كان من دُعاته مارتن لوثر(1483-1546) وكالفِن(1509-1564)؛ فابتداءً من عام 1520

(1) جورج بوليتزر؛ **فلسفة الأنوار**؛ ترجمة جورج طرابيشي؛ دار الطليعة؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 1997؛ ص4.

حتى عام 1540 غدتْ ألمانيا المسرح الرئيس الذي استأثر باهتمام أوروبا وشدّها إليه. فالضربات التي سدّدها مارتن لوثر إلى البابوية تردّدت أصداؤها في جميع بقاع أوروبا، وصَدمت نفوس شعوبها بشحنات هائلة من الإثارة والجيشان. فالمذهب اللوثري البروتستانتي أنكر على رجال الكنيسة الكاثوليكية دورهم كوسطاء بين الإنسان وخالقِه، وطالب بالعودة إلى الإنجيل كقاعدةٍ أساسية للمسيحية «فما كانت البروتستانتية في البدء إلّا احتجاجًا على الغُفرانات، ودعوى إصلاح في الإدارة والكنيسة. ثم زعمتْ أن الدين يقوم على «الفحص الحرّ» أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية بغير حاجة إلى سلطةٍ تُحدد معاني الكتاب»[1].

هذه المنجزات التي حقّقتها البروتستانتية كشفت عن وجه آخر من نَماء الوعي السياسي، أي نضوج الدولة المتنامي، بمعنى أنها دعمت مركز الدولة المستقلة ذات السيادة بعيدًا عن الولاء للكنيسة الكاثوليكية العالمية؛ مما أدى إلى تمزُّق الوحدة الدينية، ودخول أوروبا في حالة من الفوضى والاضطراب، غذّتْها الحروب الداخلية بين الطوائف والمذاهب الدينية، نجم عنها انحلال الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية، وعنف الأهواء القومية.

كما لا يفوتنا هنا التأكيد أن الفكر الرُّشدي كان له تأثير بالغ الأهمية على الفكر الغربي الحديث، وربما يمكن القول إن ابن رشد (1126-1198) يُعتبر البوابة التي نفذت منها النظريات الفلسفية اليونانية؛ إذ إنه استعاد ترجمات أرسطو، وقام بتفسيرها

(1) يوسف كرم؛ تاريخ الفلسفة الحديثة؛ دار القلم؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1949؛ ص6.

تفسيرًا جديدًا، واستخرج فلسفةً طبيعية مُرتكِزة على العقل، فما إن حلّ القرن الثالث عشر الميلادي حتى بدأت مؤلّفات وشروح أرسطو تصل إلى أوروبا حاملةً معها مزيدًا من المعرفة والتفتُّح الفكري الحرّ، حيث انكشفت آثارها في الأوساط الفكرية الشغُوفة بالفلسفة الرُّشدية؛ لِما تحمِله من رمزٍ للعقلانية المتحرّرة. ومن أولئك الذين شُغفوا بالعلم اليوناني العربي ـ وخصوصًا فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد ـ في فرنسا سيجر دو برانت (Siger De Brabant) (1282ـ 1253) الذي طرح أفكارًا تُعارض وتخالف معتقدات اللاهوت أو الكنيسة، التي اعتبرت نفسها أنها الوصيّة على العلم والثقافة عمومًا. فأكد (سيغر) أن لدينا الحقيقة الفلسفية التي يُعلّمنا إياها أرسطو وابن رشد، وإلى جوار هذه الحقيقة الفعلية توجد أيضًا حقيقة أخرى هي التي يقول بها الدين، وكثيرًا ما نجد اختلافًا بين العقل والنقل؛ فالحقيقة حقيقتان إحداهما فلسفية، والأخرى دينية أي الحقيقة المزدوجة[1].

هذه الظروف الفكرية وغيرها شكّلت الإرهاصات الأولى لبروز مُفكرين يُعَدُّون بحقٍّ رُوّاد الفكر الغربي الحديث. وأكثرُهم رسوخًا في الفكر الفلسفي الحديث لاحقًا ديكارت، الذي لُقب بِ «أبو الفلسفة الحديثة»؛ كونه أول من أرسى دعائم العقلانية عن طريق الكوجيتو، والذي تضمّن انطلاقةً حقيقية لفلسفة الوعي، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوعي بالوجود. وتكون بذلك فلسفة الوعي أو الذات، قد أعلنت عن نفسها وميلادها مع هذه الصرخة الديكارتية.

---

(1) عبد الرحمن بدوي؛ **فلسفة العصور الوسطى**؛ دار القلم؛ بيروت، لبنان؛ ط3، 1979؛ ص163.

والمهتمُّون بشأن الحداثة، من حيث أصولها ومساراتها، يؤكدون أن ديكارت هو الواضع الأول للأسس الفكرية والفلسفية للحداثة، التي جعلت المجتمعات الأوروبية تدخُل مرحلةً جديدة من تاريخها، مُدشِّنةً مرحلة الحداثة الشاملة؛ يقول غروندان: «إن ديكارت هو فعلًا وبكل تأكيد، المؤسِّسُ الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل للحداثة ذاتها (...) إن المعرفة الحديثة تعِدُ بتناول كل شيء من جديد، وبشكلٍ جديد، انطلاقًا من يقينٍ لا طعن فيه، يقين متأكد من فكره الخاص، إنني وأنا أمارس عملية التفكير لا يمكنني أن أشك في كوني أفكر؛ فأنا شيءٌ يُفكر، وأنا لست في المقام الأول إلَّا هذا الشيء الذي يمارس التفكير»[1].

وهكذا يكون ديكارت هو البَوتقة، التي انصهرت فيها كل أوجه الثورة على القديم لتأسيس فلسفةٍ حديثة يُعبَّرُ عنها بالحداثة. وفي هذا الصدد يعترف نيتشه (1844-1900) لديكارت بموقفه الحداثي. وبرأيه، فإن ديكارت أضفى على الفكر الكلاسيكي طابعًا علميًا، فهو سقراط يقيم بيننا[2].

أما إدموند هوسرل (1859-1938)، فيذهب في الحديث عن ديكارت إلى أبعد من ذلك، حيث يؤكد أن ديكارت لم يكن حداثويًا فحسب، وإنما كان أكثر حداثة، وذلك من خلال تعقُّله لمشروع

---

(1) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي؛ الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي؛ دار توبقال للنشر؛ الدار البيضاء؛ ط1، 2006؛ ص23.

(2) محسن صخري؛ فوكو قارئًا لديكارت؛ مركز الإنماء الحضاري؛ حلب، سوريا؛ ط1، 1997؛ ص42.

المعرفة الكونية مُقارنةً بحالة عصره على كل الأصعدة؛ فقد حمل لواء التغيير، ورفع شعار المعرفة والعقلانية التي تؤسّس لفلسفة الوعي[1].

2- العلم التجريبي والتفسير المادي

إذا كانت أوروبا قد خرجت من العصور الوسطى بحِسٍّ جديد، من خلال الفنّ والأدب والفلسفة، حطّمتْ من خلاله عصر الظلام كما يُسمّيه الغربيون؛ إذ انحسر نفوذ الكنيسة، وأصبح الاتصال بالماضي اليوناني والروماني محكومًا بعلاقة متحرّرة من سلطة التقليد والكنيسة؛ فهذا يعني أنها مُقبلة على مرحلة جديدة مناقضة تمامًا لسابقاتها، إذ أحدثت تغييرًا جذريًّا على مستوى التفكير والتعامل مع العالم الخارجي.

إنها الثورة العلمية ونشوء التفكير العلمي داخل إطارٍ منهجي مغاير للإطار، الذي أشاعه النموذج اللاهوتي؛ «فالحدث الفكري الأساسي في تاريخ الفكر العلمي الحديث هو نُشوء ما اصطلح عليه اسم العصر العلمي والتقني ابتداءً من القرن 17م، الذي أحدث تحوُّلًا أساسيًّا في النظر إلى الطبيعة التي كانت في العصور الوسطى نظامًا متكاملًا يتّسم بنوع من التناسق الأزلي، الذي يعكس الحكمة العُلوية المبثوثة في كافّة أرجاء الكون»[2].

والواقع أن بوادر التفكير العلمي ظهرت عند نيكولا كوبرنيكوس(1473-1543) في كتابه **دوران الأجرام السماوية**، الذي تمّ الانتقال من خلاله من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، أي

---

(1) المرجع السابق؛ ص47.

(2) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص10.

الانتقال من العالم المغلق إلى العالم اللانهائي، مُناقِضًا بذلك نظرية دوران الشمس وثبات الأرض، وأن جميع الأجرام السماوية تدور من حولها. هذه الجهود التي بذلها كوبرنيكوس شكّلت فيما بعد الأرضية الصلبة لمسيرة الفكر العلمي، والتي قادها فرنسيس بيكون (1561-1622)، وغاليليو (1564-1642) رائد المنهج التجريبي الرياضي في دراسة الطبيعة.

أمّا بيكون، فقد استطاع أن يُدخل الاستدلال الرياضي حقل الدراسات التجريبية، على اعتبار أن الرياضيات - وهي فنُّ البرهان- تجعل من الأحكام أكثر منطقية ومعقولية، إلاّ أنها بدورها قاصرة عن الوصول إلى اليقين؛ لأنها تتبع جزئيات الأشياء، وهذا ما يدعو إلى إدخال التجربة والملاحظة، فيكتمل العلم ويصبح تجريبيًّا بالاستدلال الذي يقدّم النتائج والتجربة لإثبات صحة هذا الاستدلال[1].

كما وجّه بيكون نقدًا قاسيًا إلى المنطق القديم؛ كونه عاجزًا عن اكتشاف الأسرار الكونية وقوانين الطبيعة، ولا يصلُح كأداة للكشف العلمي، بل دعا إلى تطهير العقل ممّا علِق به من أفكار ومفاهيم مزيفة تحُول دون قيامه بوظيفته، التي سمّاها أوهام العقل. يصف بيكون الفلسفة القديمة في كتابه **النهوض بالعلم** وصفًا قاسيًا، فيقول: «إنها نوع منحطٌّ من المعرفة أنشأها المدرسيُّون الذين كان لهم ذكاء قوي وحادّ، وأوقات فراغ طويلة، وقراءات قليلة التنوع (...) ولكن ذكاءهم كان حبيسًا في زنزانات كُتّاب قلائل، أهمُّهم أرسطو حاكِمُهم المستبدّ»[2].

---

(1) عبد اللّه إبراهيم؛ **المركزية الغربية**؛ مرجع سابق، ص 19.

(2) المرجع نفسه؛ ص64.

ومن هنا جاءت دعوة بيكون إلى ضرورة قيام فلسفة عملية مثمرة، غايتُها السيطرة على الطبيعة، ومحورها الكشف عن القيم الجديدة التي تتطلّبها الحضارة العلمية الجديدة.

أمّا غاليليو (1564-1642)، فلم يتوانَ أيضًا عن شنّ هجماته العنيفة، ولم يُخْفِ انتقاداته اللاذعة للفلسفة الأرسطية ولا تسفيهها، ووَصف أتباع أرسطو بالغباء لِما قدّموه من أفكار خاطئة في شتّى العلوم، فكم هزّتْ أفكارُه تصورات الكنيسة ودعائم اللاهوت حول الوجود والظواهر الطبيعية، التي لا تخضع لمبدأ منظّم، بل هي عرضة للفوضى والصدفة، لتصبح عند غاليليو الكتاب الأكثر وضوحًا، حروفُه الأعداد والأشكال، يحصل منها العقل عبر التجربة على معلومات صحيحة، قوامُها مجموعة من القوانين التي تسمح بالتعرُّف إلى الظواهر الطبيعية، «لقد كرّس غاليليو حياته لدحض وإزالة الاعتراضات العديدة على النظرية القائلة بدوران الأرض، وكثيرًا ما وصفوا غاليليو بأنه أعظم العلماء التجريبيّين، لكن ذلك الإيطالي العظيم امتاز بمخيّلته العلمية، وذلك من حيث استيعابه للفرضيات، ومن حيث معرفته بالتجارب التي ينبغي القيام بها»[1].

فمساهمة غاليليو في إرساء قواعد النظرة العلمية إلى الظواهر الطبيعية فاعلةٌ وإلى حدّ كبير؛ لأن هدف كل تحريض علمي هو اكتشاف قوانين الطبيعة، التي تسمح بالتعرُّف إلى الظواهر الطبيعية في حدود رياضية، فأصبحت التجربة سؤالًا يُطرح على الطبيعة، وقد صيغ بطريقة عقلية دقيقة. فمنذ غاليليو أغنى الإنسان باستمرار معرفته بالطبيعة، وسعى إلى فهم القوانين الداخلية التي تربط الظواهر فيها،

(1) رونالد سترومبرغ؛ تاريخ الفكر الأوروبي الحديث؛ مرجع سابق، ص60.

وانتهى إلى أنْ ركب علمًا يساهم في فهم ألغاز هذا الكون، «لقد أصبحت الطبيعة امتدادًا متجانس العناصر، لا فرق ولا تمييز بين مكوناتها، ولا تخضع للتراتب الأنطولوجي، كما كان في الفكر القديم والفكر الوسطوي، فالمكان عبارة عن وحدات أو نُقاط متجانسة، والزمان بدوره آناتٌ متجانسة، ممّا مهّد لقبول التصور الرياضي الميكانيكي للطبيعة»[1].

ومن هنا نفهم أن الغاية القصوى التي شغلت بال غاليليو هي إرساء قواعد ودعائم المنهجية العلمية، وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الأيديولوجية والميتافيزيقية، وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الظواهر الطبيعية، وتحديد اللغة الملائمة لوصفها وتفسيرها.

هذه الأفكار وغيرها تُمثّل طلائع الثورة العلمية الجديدة، والتي جعلت بعد ذلك الإنسان سيّدًا على الطبيعة، لا خائفًا منها ومقدِّسًا لها وخاضعًا لِحتميّتها وكأنها قدرٌ محتوم لا يمكن ردُّه، كما كان في السابق. هذه المسيرة أتمّها علماءُ ومفكرون لا يقلُّون شأنًا عن سابقيهم من أمثال جون لوك، ودايفيد هيوم، اللذين زادا من تعميق البعد التجريبي الذي أرساه ورسّخه أسلافُهما في القرن السابع عشر، واللَّذين نَفَيا أن يكون إدراك الحقيقة نابعًا من العقل والخبرة الاستبطانية التي تنشأ عن التأمُّل الذاتي، بل إن التجربة الحسية هي أساس المعرفة عندهما، وكل شيء قابل للتصديق يجب أن يخضع للملاحظة والتجربة، وهما قَوَامُ المعرفة العلمية في العصر الحديث.

---

(1) محمد سبيلا؛ التحولات الكبرى للحداثة؛ **مجلة فكر ونقد**؛ الرباط، المغرب؛ ع2 أكتوبر/ تشرين1، 1997؛ ص38.

فالإنسان لن يهتدي إلى وصف العالم بالاستنباط العقلي وحده، بل بالاستقراء الواقعي أيضًا؛ إذ إن كل ما يتصل بالواقع لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الحواس، فالخبرة الحسية هي المصدر الأوثق والأكثر يقينًا، الذي تُستقى منه المعرفة بالعالم الخارجي؛ لأن الأفكار كلها ليست إلَّا صورًا مما كانت الحواس قد انطبعت فيه انطباعًا مباشرًا، فيستحيل التفكير في شيء لم يكن قد سبق الإحساس به وتمّ اختباره تجريبيًّا.

هذه بعض ملامح الجهود التي بذلها العلماء في إحداث ثورةٍ علمية، قَطعت الصلة مع الممارسات القاصرة؛ «فأهمُّ ما أسفرت عنه الثورة العلمية من نتائج تتمثّل في التغيير الجذري لمفهوم العالَم، من عالم متناهٍ مغلق وكل كامل منظّم في تسلسُل من مراتب، إلى كونٍ غير محدود، وحتى لا نهائي، ومترابط بأجزائه المكونة الجوهرية وبقوانينه(...) ولربما لم يعُد الناس يشعرون بالقربى الوثيقة من الطبيعة، حيث كان الإنسان يعتبر جزءًا متكاملًا معها، لكن المعرفة الجديدة عادت على الناس بالقوة والفائدة والسلطان»[1].

ولا نبالغ إذا قلنا إن رحلة البحث عن القوانين العلمية وتحقيقها، وإخضاع الظواهر الطبيعية لإرادة ومنفعة الإنسان، وإعلانه الصريح أنه سيّد الكون بكل ظواهره وموجوداته، هذه الثورة أو النقلة المعرفية ما كان لها أن تحصل لولا جهود أولئك العلماء العظماء، الذين كانت ولا زالت أعمالهم لها الأثر الكبير في الفكر الغربي خصوصًا، والإنساني عمومًا، وهذا ما أكده هيغل في قوله: «إننا مَدِينون للعصور الحديثة بعملها على تطوير

---

(1) رونالد سترومبرغ؛ **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**؛ مرجع سابق؛ ص67.

المعرفة بالشأن الفردي والتجريبي وإنتاجهما. أمّا ما حاول القدماء القيام به في هذا المضمار، فلم يكن كافيًا ولا شافيًا، والحقُّ أن التجربة لا تعني مجرد ملاحظة الظواهر وإصغاء السمع إليها واستشعارها، أي دَرْك الأمر الفردي المتعين فحسب، وإنما هي تتجاوز هذا المستوى البسيط لتشمل إيجاد الأنواع، وتبيين الشأن الكوني، وصياغة القوانين»[1].

3- الفلسفة العقلية (المثالية) والنسق المغلق

إن محاولة الوقوف عند النموذج العقلي المقابل لنظيره التجريبي، تُعدُّ من أبرز العلامات التي تُرشد الفكر في رحلة البحث؛ إذ لا يكاد الجدل الفكري والفلسفي الغربي يستقيم إلّا إذا كان فلاسفة العقل حاضرين، فكيف لنا أن نحدّد ملامح الفكر الأوروبي الحديث من دون أن نستحضر الكوجيتو الديكارتي، أو التعالي الكانطي، أو النسق الهيغلي؟.

فمصطلح العقل يعني في اللغة اليونانية «اللوغوس»(Logos) ، وهو يتكون من جِذر لغوي هو فعل «ليغن»(Legein) ، الذي كان يعني «يتكلم» أو «يخاطب» عند أفلاطون وأرسطو، ومنه اشتُق المصدر «الكلام» و«الخطاب» الذي يعمل على توجيه الإنسان توجيهًا سليمًا من أجل إدراك الحقيقة، وتَطوّر مع أرسطو بأن أصبح منطقًا، أو ما عُرف بالمنطق الأرسطي. ليصبح الخطاب أو الكلام

(1) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 6, la philosophie moderne de FR Bacon aux lumières, traduit de Lalleman, par Pierre Garmiron bibliothèque des textes philosophiques, Paris ,Vrin, 1985, P 275.

بذلك منطقًا، من (Logos) إلى (logique). أما هذا المصطلح عند الحكماء الطبيعيّين، فقد كان يعني: يجمع أو يضمّ، ومنه اشتُقّ المصدر: الجمع، أو الكلّ؛ لأن الطبيعة عند هؤلاء كانت تعني الكلّ أو الكُلّية (totalité) التي تجمع الكائنات كلها[1].

هذا الفهم امتدّ إلى الفكر الأوروبي الحديث، وأصبح أكثر رسوخًا فيه، حتى اقترنت الفلسفة الحديثة به، تحت اسم الفلسفة العقلية أو المثالية، حيث سجنت الحقيقة داخل حِصنٍ منيع عُرف باسم النسق العقلي، حتى غدا داء العصر المتأصل في كل فكر، وليتحول إلى «سجن الفكر الحي في قمم النسق»، على حدّ تعبير إميل برهييه[2].

هذا النسق أولُ ارتباطه كان بديكارت، الذي يُعتبر المؤسِّس الشرعي للذاتية الغربية في حقبةٍ التبست فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت؛ فالإنسان عند ديكارت ذاتٌ وبَدَن، وحتى يحقّق الإنسان مَأْرِب الحقيقة عليه أن يَفصل الذات عن البدن، الذي يُعدُّ في فهم ديكارت واقعًا ماديًا مقابلًا للطبيعة في العلم التجريبي، أمّا الذات فهي مفكّرة؛ لذا فعليها أن تبقى داخل النسق/العقل حتى تصل إلى المعنى؛ يقول: «فعرفت من ذلك أن جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلّا على الفكر، ولا يحتاج إلى وجوده إلى أي مكان ولا يتعلق بأي شيء مادّي، بمعنى أن «الأنا»، أي النفس التي أنا بها ما أنا،

(1) محمد مزوز؛ أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس؛ **مجلة فكر ونقد**؛ الرباط، المغرب؛ ع21 أيلول/سبتمبر1999؛ ص23-24

(2) Emile Brehier, Histoire de la philosophie, tome 3, Paris presses universitaires de France, (PUF), 1981, p 624.

متميّزة تمام التمييز عن الجسم، لا بل أنّ معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلّت النفس موجودة بتمامها»[1].

كما استطاع كانط (1724-1804) كفيلسوف عقلي مثالي، أن ينتقد موروث أسلافه من الفلاسفة التجريبيّين، الذين اعتبروا أن إدراك الحقيقة يكون بواسطة التجربة والملاحظة، أي خارج العقل. كما لم يفُتْه انتقاد موروث أسلافه من الفلاسفة العقلانيّين، الذين جعلوا من العقل مصدرًا لكل معرفة؛ باعتباره مَلَكَةً حائزةً شروط المعرفة، وهو التيار الذي نظّم أطره ديكارت، ومضى فيه سبينوزا ولايبنتز إلى أبعد مداه، وبالتالي أسّس كانط فلسفته النقدية؛ و«مهمة نقد المعرفة عند كانط منحصرة في تبيين ما هو آتٍ من خارج، وما يضيفه إليه الفكر من عنده، وهذا الذي يضيفه الفكر، أي الصورة في المعرفة يسمّيه التعالي (transcendental)، ويعرّفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدُّمًا منطقيًا لا زمانيًا»[2].

وبهذا، فالمعرفة عند كانط تتألف من عنصرين: ما ينقله الحسُّ إلينا (المادة)، وما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية (الصورة). فالمادة تمثّل وجودًا خارجيًا في العالم الخارجي، أما الصورة فهي تمثّل مبدأ أوليًا باطنيًا؛ فعالم التجربة والحس يمدّنا بموضوعات تثير في عقولنا تلك المعاني الأولية، التي تجعل من المعرفة معرفة ضرورية كلية. وبهذا يفصل كانط في خلفية الصراع المحتدم بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، ويؤكد أن الحقيقة الواقعية هي من

(1) ألان تورين؛ نقد الحداثة؛ ترجمة صباح الجهيم؛ ج1، منشورات وزارة الثقافة؛ دمشق؛ 1998، ص119.

(2) يوسف كرم؛ قصة الفلسفة الحديثة؛ مرجع سابق؛ ص220.

تصميم العقل؛ لأن كل المعطيات الحسّية لا بُدّ أن تدخل في إطاراتٍ من صُنع العقل وتترتّب وَفْقها، وبالتالي فالتجربة من خلق العقل؛ لأن معطيات الحس لا يمكن أن تُدرَك إلا بإدخالها في إطارات العقل؛ لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي وأصله في العقل الخالق، ومن دون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمة تجربة[1].

أما هيغل(1770-1831)، فقد اقترن اسمه بفلسفة الجدل، التي من خلالها تمكّن من تجديد الفلسفة العقلية وتثبيتها؛ إذ أقرّ بمركزية الذات الإنسانية في إدراك الحقيقة التي قال بها ديكارت وكانط. فهيغل نظر إلى الموروث الجدلي في الفلسفة الغربية نظرةً نقدية فاحصة، وخلص إلى الكشف عن عيوبه العامة، فوجد أنه يوجه من فكرة أساسيةٍ خاصة بالفلاسفة أكثر مما هي خاصة بالفلسفة، ولذا فهو أسلوب كلامي يتم التلاعب به للتأثير في المتلقي، سواء بإثبات فكرةٍ أو إبطالها. ويطلق هيغل اسم الجدل على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو المبدأ الذي يُنتج جزئيًّا الكُلّي، أي كيفية نُموّ الفكرة الشاملة، وهو النشاط الخاص بالعقلانية؛ «إن المهمة الوحيدة للعلم الفلسفي إنما تنحصر في أن نُبرز أمام الوعي هذا العمل الخاص للعلّة العاقلة للشيء ذاته»[2].

كما ارتبط جدل هيغل بفكرة العقل؛ كونه حوار العقل مع

---

(1) عبد الرحمن بدوي؛ **موسوعة الفلسفة**؛ ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1994؛ ص 576.

(2) هيغل؛ **أصول فلسفة الحق**؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ دار الثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1985، ص73.

نفسه، وموضوع العقل هو الفكرة الشاملة التي لا يصل إليها إلّا بعد أن يقطع طريقًا طويلًا، يكشف فيها عن نفسه في صُور كثيرة متعدّدة، تُمثّل درجات متفاوتة من المعرفة يحدّدها هيغل في ثلاث مراحل، هي:

- **مرحلة الوعي المباشر**: ويكون الحس فيها أساسيًا؛ كون الموضوع ما زال فرديًا جزئيًا مستقلًا عن الذات.

- **مرحلة الوعي الذاتي**: وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكرًا خالصًا؛ فالذات حين تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها؛ لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعًا لنشاطها الخاص فهي إنما تنفي نفسها كذات؛ لأنها تصبح موضوعًا لنشاطها الخاص.

- **مرحلة الوعي المطلق**: وهي عبارة عن وحدة الوعي المباشر بالوعي الذاتي (تركيب)؛ فالموضوع هنا متميز عن الذات ومتّحدٌ بها في الوقت نفسه، وعلى هذا يظهر العقل على أنه هوية التباين، وأن الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي.

وجعل هيغل العقل بكل تجلّياته موضوعًا محوريًا لفلسفته، فالعالم كله من خَلْق العقل أو تجلّيات للعقل، وحدّد وظيفة العقل بأنها تأليف القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية، وبهذا دمج الفكر بالواقع والواقع بالفكر؛ «فغاية هيغل هي أن يجعل كل ما هو واقعي معقولًا، وكل ما هو معقول واقعيًا، وعملية الدمج هذه ستُفضي إلى أنّ كل شيء سيصبح معقولًا»[1].

---

(1) عبد الرحمن بدوي؛ **موسوعة الفلسفة**؛ ج2، مرجع سابق؛ ص578.

ففلسفة هيغل أتتْ لتُقرّر بذاتها أنها خاتمة الفلسفات، وأكثرها شمولًا وسَعَةً وخُصوبةً، وأكثرها تعبيرًا عن المعنى الكلّي للحياة، وبهذا توقّف جريان الفكر البشري، وأصبح كلُّه يصبُّ في محيط الهيغلية اللانهائي، وتوقّف الجدل لأن الفكرة الشاملة قد خرجت فعلًا بصورة وَحْدة مركّبة أبدية ليس لها أن تنقسم؛ «فالفلسفة الهيغلية تمثّل ذروة التفكير الفلسفي ونهايته المظفّرة وإنجازه الأكبر في التاريخ الإنساني، وتصل فلسفة هيغل إلى هذه المرحلة بأنها خلاصة الفكر الفلسفي ونهايته، فيها انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا فهي تمثّل المرحلة الأخيرة للروح المطلق»[1].

وإجمالًا، فإن هذه النماذج الثلاثة للنسق المغلق الذي انسجنت فيه الفلسفة الغربية الحديثة، إنما هي وجه من أوجه الصراع بين الخارج والداخل؛ فمن الخارج (الطبيعة) كأساس للحقيقة عند التجريبيّين، ومن الداخل (العقل) كأساس لها عند العقليّين والمثاليّين. وهذا ملمح من ملامح تعاسة الذات الإنسانية في الفكر الأوروبّي؛ فمِن السجن الميكانيكي الرياضي إلى سجن النسق العقلي المثالي، ومع كِلا المشروعَين غابت حرية الذات التي بشّرت بها الحداثة الغربية، وبهذا تحوّل اليقين إلى شك، والمعقول إلى لامعقول، وكأن الذات الأوروبية -وبهذه المغامرة- تعبّر عن اللامعنى في ثوب الإصرار على بلوغ المعنى (الحقيقة)، أي أنها تتخذ العقل الأداتي وسيلةً للهيمنة على الوجود، وعندما يَعجز تُزيحه وتطرحه ليحُلّ اللاعقل مكانه!. هذه كلها بوادرُ تنبئ

(1) ولتر ستيس؛ فلسفة هيغل؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ دار الثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1980، ص19.

بحصول أزمة يعيشها الفكر الأوروبي الحداثي، نسجت خيوطها حياكة جديدة لثوب جديد سيرتديه الفكر الأوروبي، عُرف لاحقًا باسم ما بعد الحداثة.

ثالثًا: ما بعد الحداثة وأزمة الفكر الغربي بين التجاوز والتفكيك

إذا كان الفكر الغربي الحديث قد حقّق للفرد جزءًا من السعادة، لا في جانبها التنظيري وإنما في جانبها العملي؛ فإن نهاية القرن التاسع عشر كانت مليئةً بمظاهر الاختناق، وحافلةً بالمآسي على كل الأصعدة. هذا ما يؤكد وجود هوّة سحيقة بين ما كان يدعو إليه المشروع الحداثي، وبين ما وصل إليه في نهاية الأمر، وهذا ما عبّر عنه ألان تورين إذْ اعتبر «أن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن 19م لا يمثّل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثّل مرحلة نقدها وتفكيكها»[1]، هذه المرحلة هي ما بعد الحداثة.

1- مفهوم ما بعد الحداثة ودواعيها

كما كان الاختلاف بين المفكرين حاصلًا حول مفهوم الحداثة، فهُم أيضًا لم يتفقوا على تحديد تعريف واحد واضح لمصطلح ما بعد الحداثة (Post-Modernité)؛ كونه مصطلحًا لزِجًا مُنزلق الدلالة. وبسبب تعدُّد القراءات المقدّمة للمصطلح من قِبل المفكرين، على حسب تعدُّد مجالات استعمالاته، وقع اختلاف

(1) رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ مأزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة؛ **مجلة إسلامية المعرفة**؛ العدد 6؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بيروت، لبنان؛ 1996، ص112.

بيّنٌ بينهم حول سؤال عميق وحاسم مفادُه: هل ما بعد الحداثة تمثّل مرحلة قائمة بذاتها لها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة، أم أنها مجرد حالة للفكر أو الثقافة تتميز بوجود أنماط ثقافية لم يتم الاتفاق بعد على تحديد ملامحها؟.

هذا ما أوجد انقسامًا بين المفكرين: فمنهم من انتصر للحداثة باسم الامتداد، ومنهم من عارضها باسم القطيعة؛ فنشأت عن هذا الجدل حركة فكرية ما زالت إفرازاتها وتبعاتها قائمة إلى حدّ الآن، منها ما تعلق بمضمون المصطلح من حيث الاستعمال والتداول، ومنها ما ارتبط بالمرجعية التاريخية والفكرية والمصطلح؛ «فمع انتهاء عقد الثمانينيات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح ما بعد الحداثة؛ لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة، ويتجاوز الحدود ما بين فروع المعرفة المختلفة، وتسعى أطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خِضم من الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة»[1].

ولعل أبرز المفكرين الذين اختزلوا في مواقفهم تلك الطروحات المقدمة حول العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة، من حيث السياق الدلالي أو السياق التاريخي، هم كلٌّ من يورغان هابرماس (1929- ...) وفرانسوا ليوطار (1924-1998). أما الأول فيدافع عن الحداثة وطروحاتها؛ كونها لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، ولكنها تتجدّد دومًا كلما تجددت العلاقات بالقديم، والوعي بخصائص ما هو قادم. بل يذهب إلى أبعد من ذلك ويؤكد

(1) مارغريت روز؛ ما بعد الحداثة؛ ترجمة أحمد الشامي؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ القاهرة، مصر؛ 1994، ص13 .

أن الحداثة مشروع غير منجز، أي غير مكتمل، بل هو في طور الاكتمال؛ كون الحداثة ليست عهدًا ولّى وانقضى، بل الحداثة تدور حول نفسها، وتعيد تكرار ذاتها وأطروحاتها.

فما بعد الحداثة بمختلف تجلّياتها - المجتمع المابعد صناعي، العولمة... إلخ - ما هي إلّا استمرار لمنطق الحداثة ولعمقها المتمثّل في النقد المستمر والتجاوز الدائم لذاتها. وكيفما كان الحال، لا يمكن القول إن الغرب قد قطع صلته بالحداثة لينغمس في مرحلة ما بعد الحداثة، بل إن الأمر يتعلق بصيرورة الحداثة نفسها التي أنجبت ما يدعوه ألان تورين «المتخيل الثقافي ما بعد الحداثي»، والذي يمثّل إعادة تجديد للعلاقة المتوترة بين العلم والحرية، وبين العقلانية والذاتية؛ «فبدون العقل تنغلق الذات داخل هوية متشنّجة، وبدون الذات يصبح العقل أداةً بيد قوة السلطة. لقد هيمنت في القرن العشرين ديكتاتورية العقل، والانحرافات الكلّيانية للذات، وعليه يرى هابرماس أنه لا يمكن إدراك معنى ما بعد الحداثة من دون العودة إلى الحداثة من حيث مضمونها، أو من حيث إطارها التاريخي. فهل من الممكن لوجهَي الحداثة اللذين تصارعا فيما بينهما، أو تجاهلا بعضهما البعض أن يتجاوزا أخيرًا، وأن يتعايشا جنبًا إلى جنب؟»[1].

أما الثاني -أي فرانسوا ليوطار- فيناهض الحداثة ويشكك في مصداقيتها، إذ اعتبر أن المشروع الحداثي فشل في تحقيق الفكرة الكونية (العالمية)؛ فهو لم يعد مهجورًا فقط، وإنما أصبح محطّمًا،

(1) Alain Tourine, Critique de la modernité, Fayard. Paris, 1992,p15.

وعليه يجب عدم الوثوق في المبادئ والأسس التي بنيت عليها الحداثة؛ فنَعْيُ الحداثة يقترن عند ليوطار بكتابه الهام الشرط ما بعد الحداثي، الذي أقرّ فيه بسقوط النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للمجتمع، وتتخذ شكل أنساق فكرية ومنظومات مغلقة، ومن أبرز نماذجها الأيديولوجيات الكبرى، كما أقرّ بنهاية فكرية الحتمية، سواء في العلوم الطبيعية أو في التاريخ الإنساني؛ فليست هناك حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى أخرى، بل إن هذا التاريخ منفتح على احتمالات عديدة.

ومن هنا رفضه لمفهوم التقدم الذي أسّست عليه الحداثة تصوُّرها لفاعلية الإنسان، وبعبارة موجزة يمكن القول إن ما بعد الحداثة تقوم على عدم تصديق الميتا- حكايات[1]، أي الحكايات الثقافية العليا، أو ما وراء الحكايات التي ورثها الفكر الحديث، كحكاية الانعتاق التدريجي للعقل والشغل ورفاهية الإنسانية جمعاء؛ بفضل تقدم العلوم والتكنولوجيا، وهي أشبه بالأساطير. هذه الاختلافات حول الحداثة وما بعدها من الناحية الدلالية والتاريخية، جعلت مفهوم ما بعد الحداثة ينثني على كثير من الغموض والصعوبة في الضبط؛ لاتخاذه معانيَ مفتوحةً تبعًا لاستعمالاته المتنوعة في ميادين مختلفة، كالفنّ، والسياسة، والفلسفة... فما بعد الحداثة أشبه بذلك المفهوم الثابت المتغير الذي لا يستقر على حال. ومهما يكن، فإن ما بعد الحداثة حالة جديدة ناجمة عن نقد التمركز حول العقل في الفكر الحداثي الغربي؛ تبعًا لتغير الزمن والظروف العامة التي

(1) Jean François lyotard, La condition post-modernité , cèrès édition, Tunis,1994, p . 60

تجاوزت كل إنجازات الحداثة؛ نتيجة لتقدم أساليب البحث وتقنيات الاتصال خصوصًا. فما بعد الحداثة إنما هي مرحلة انفتاح العقل على اللاعقل ومختلف القدرات الإنسانية، التي تشمل الوهم، والعقيدة، والمتخيلة والأسطورة... وهي المَلَكات التي كانت الحداثة المزهُوّة بذاتها وبعقلانيتها الصارمة قد استبعدتها.

ويُفهم من هذا أن ما بعد الحداثة إنما هي صورة لحالة التمرّد التي يمارسها العقل على ذاته، مشكّلًا لنفسه نظرة مغايرة إلى العالم، وبمعايير مختلفة عن السابق، بعيدًا عن الثبات وعن الحتمية، وقريبًا من الارتياب حول موضوعية الحقيقة؛ «إن لحظة ما بعد الحداثة، وهي تُزحزح قيم المشروع الحداثي، وتنزاح عن خطاباته الكبرى وعن إطلاقاته، تستحيل إلى أيديولوجيا غريبة المآخذ، عجيبة السَّمْت، لا هي في الماضي، ولا هي صوت الآتي (...) وأقل ما يقال عنها إنها أيديولوجيا عدمية، ونَحلةٌ قيامية تزرع اليباب في كل مظهر من مظاهر الكينونة الإنسانية، وتُنذر بالموت؛ إذ تعلن موت الإنسان وموت الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، وثالثة الأثافي أنها تنفي نهاية الحداثة ذاتها، وبذلك فهي تنعى نهايتها بامتياز»[1].

2- تجاوز الحداثة

تُعدُّ الفلسفة المعاصرة برُمّتها تقريبًا، منهجًا تحليليًّا للزخم الفلسفي الإنساني الذي صنعه رُوّاد الحداثة حتى هيغل. وكردّ فِعلٍ

(1) محمد الشيكر؛ **هايدغر وسؤال الحداثة**؛ إفريقيا الشرق؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 2006، ص223.

ضروري على ما آلت إليه الحداثة، فإن الأصوات تعالت لتجاوُز الحداثة، والحديث عن ما بعد الحداثة كمرحلة ضرورية ليس للتصحيح أو التقويم، وإنما للهدم والتقويض والقطيعة، وطَيّ صفحة الحداثة نهائيًّا؛ بالثورة على المبادئ التي قام عليها المشروع الحداثي الغربي، بل الفكر الأوروبي الكلاسيكي كله، كالعقلانية، وفلسفة الذات، ومفهوم الكلّي والثابت، ووَهْم المطلق النهائي، والحتمية التاريخية. فما بعد الحداثة كل المفاهيم فيها متغيرة، تعبّر عن التبعثر، والاختلاف، والتعدد، والنسبية، والانفتاح، وقابلية التغير الكامل والدائم[1].

ولعل المتقصّي لتاريخ الفكر الفلسفي ما بعد العصر الحديث يجد أن إرهاصات الرفض والتجاوز للمشروع الحداثي إنما ترجع إلى فيلسوف الإرادة فريديريك نيتشه(1844-1900) أول الداعين إلى نقد العقل الغربي وتَعْرِية أنساقه وتقويضها قصد تحطيمها، وإثبات قصورها في بلوغ الحقيقة، فإذا كان الفكر الحداثي يقوم على المطابقة بين الفكر والوجود؛ فإن نيتشه ينظر إليها على أنها شبكة عريضة من الأوهام والأباطيل؛ إذ يعتبر «أنه لا شيء يُثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، ولقد وضعنا فيها ثقتنا بصورة مطلقة؛ لأننا لا نستطيع أن نعيش بدونها، ولكن الحياة نفسها لا يمكن أن تكون إثباتًا منطقيًّا»[2].

---

(1) تيري إيغلتون؛ **أوهام ما بعد الحداثة**؛ ترجمة منى السلام، مراجعة سمير سرحان؛ مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون؛ القاهرة، مصر؛ 1998، ص112.

(2) نقلًا عن رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ **مأزق الحداثة- الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص16.

وفي مقابل هذه المطابقة، يدعو نيتشه إلى نوع آخر من المطابقة تكون بين الفكر والحياة، فإذا كان الفكر الحداثي يستبعد الخطأ والوهم من المنظومة المعرفية؛ فإنهما عند نيتشه شرطان لازمان للوجود؛ لأنه لا يمكن تصور حياة الإنسان من دون كمّية محدّدة من الوهم؛ لأن الإنسان يخاف الحقيقة، فيتوهَّم ويصدّق أوهامه كما لو كانت حقائق. وفي هذا الصدد يؤكد نيتشه أن الخطأ والوهم ليسا مجرد عرضٍ يطرأ على الوجود، يزولان عندما يصطدمان بسلطة العقل، مثلما دأب عليه فلاسفة الحداثة: ديكارت، وكانط وهيغل، بل هما صميم الحقيقة؛ لأن ما يسمّى عقلًا وحقيقة ليس في نهاية المطاف سوى سلسلة من الأخطاء الأساسية، التي اصطنعها الخطاب الفلسفي[1].

ولعل الذي جعل هذا الفيلسوف يحظى بمكان الزعامة في مسرح الفكر الفلسفي للقرن العشرين؛ لِما أثارته تصوراته وفلسفته من حركية فكرية قوية وخصبة إبّان حياته وبعدها، ونزعة الشك التي اتصفت بها فلسفته، ومفهومه للحقيقة ودعوته إلى تفكيك العقل الغربي القائم على اللوغوس، وإعلانه عن «موت الإلٰه» كتمهيد لإعلان «موت المؤلف» فيما بعد عند ميشال فوكو ورولان بارت في إطار «موت الإنسان»، كما يسمّيها روجيه غارودي. فنيتشه من خلال دعوته إلى «موت الإلٰه» أعلن عن بداية النهاية للميتافيزيقا الغربية، التي تعود إلى أفلاطون، وتصل إلى ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين الذين جعلوا من العقل الكلّي (اللّٰه) مركزًا للحقيقة.

هذه الحقيقة في نظر نيتشه هي المدخل اللائق لتفكيك العقل

(1) المرجع نفسه؛ ص117.

الغربي وتعرية أنساقه، والسؤال النيتشوي حول الحقيقة يختلف عن نمط سابقيه؛ كونه لم يُسائلها أو ينقدها بقدر ما اهتمَّ بها كجوهر للمعرفة، كما يقول يوسف بن أحمد: «فاصلة تفكير نيتشه تكمن في كونه لم يتساءل كبقية الفلاسفة عن ماهية الحقيقة، ولم يبحث لها عن تعريف متميز، على غرار ما فعله الفلاسفة السابقون، وإنما عن إرادة الحقيقة»[1].

ويضيف قائلًا: «فإن السؤال النيتشوي سيختلف تمامًا عن السؤال الأفلاطوني: ما الحقيقة؟ وعن السؤال الديكارتي في ما الذي يكون الأساس اليقيني بالنسبة إلى التفكير والوجود؟ وعن السؤال الكانطي: كيف يمكن للذات أن تعرف في حدود التجربة الحقيقية معرفة متعالية؟ أمَّا هيكل السؤال النيتشوي هو: من يبحث عن الحقيقة؟ وماذا يريد في نهاية الأمر؟»[2].

وبهذا السؤال يعلن فيلسوف الإنسان الأعلى عن هرم الحداثة وشيخوختها التاريخية والمفاهيمية، وبذلك اقترح مشروعًا مستقبليًّا يلُوح فيه الإنسان مُريدًا توّاقًا نحو تسلق الجبال والقمم، قادمًا من الأماكن الفسيحة والوعرة، وواجبه أن يحقق ذاته، ويرتقي من دون شفقة على نفسه، ولا على الآخرين. فهو الذي يحدد معتقداته وأخلاقه، ولا يؤمن بأي مصدر سوى إرادته: إرادة القوة[3].

---

(1) يوسف بن أحمد؛ منظورية الحقيقة عند نيتشه؛ **مجلة الفكر العربي المعاصر**؛ مركز الإنماء القومي؛ بيروت، لبنان؛ ع102، 1998؛ ص50.

(2) المرجع نفسه؛ ص51.

(3) بودومة عبد القادر؛ نيتشه قادمًا من المستقبل، فيلسوف ما بعد الموت؛ **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**؛ العدد42؛ بيروت، لبنان؛ 2000، ص41.

وبموازاة الثورة النيتشوية، خصوصًا على المستوى الميتافيزيقي، هناك ثورة أخرى هي الثورة الفرُويدية على المستوى السيكولوجي، ثورة جذرية قلبتْ مفاهيم الحداثة رأسًا على عقب، فلم يتحدد الإنسان بوصفه وعيًا وإرادة حرة، بقدر ما هو خزّان لاشعوري، والذي يختصر رغبات جنسية وعدوانية تحرّك وتنشّط الحياة النفسية وتفوق سلطة العقل؛ فقيمة الإنسان لدى فرويد لا تنطلق من كينونته العاقلة الواعية والقاصدة والمتحكمة في زمام الأمور، ولكن بوصفه كائنًا حيويًّا تدفعه رغباته وحاجاته الغريزية والجسدية؛ فسلوكه مرتبط بدوائر اللاوعي أكثر من دوائر الوعي، أي اللاعقل أكثر من العقل[1]. وهكذا، فإن مفاهيم اللاعقل والوعي والذات الحرة ليست إلّا أوهامًا وقِلاعًا يختبئ وراءها إرث فلسفة الحداثة.

كما يشدّد فرويد على ضرورة ألّا نبالغ في تقدير الطابع الواعي، حتى على مستوى الإبداع الفكري والفنّي؛ فكلُّ من تحمّل عبء تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي يدرك أن الفعالية موجهة من غياهب «الهُوَ» المرتبط بالكبت، والذي يعني وجود صراع عقلي يُبرز رفض الإنسان الاعتراف بالواقع. فإذًا على عكس ما تقوم به الحداثة من أن المُوجِّه هو الوعي، فإن فرويد يضع فكرة التصعيد نموذجًا لبناء الحضارة على المستوى العلمي، والفنّي والفلسفي؛ إذ إنه يعتقد أنه لولا نظامية الكتب وتيّاره المتدفق لَما كانت هناك حضارة[2]. فالخلق إنما يرجع إلى ذلك الصراع بين

(1) رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ **مأزق الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص113.

(2) مطاع صفدي؛ **نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص121.

رغبات الإنسان، وبالتالي فكل ارتواء لاشُعوري معناه سعادة الإنسان، وما يؤكد هذه النظرية قراءةُ المفكر الفرنسي جورج لاكان المتفردة للتحليل النفسي؛ حيث يكشف أن فرويد قد أسّس لتجاوُز الحداثة عن طريق تفكيك فلسفة الذات، وإرجاع سلوك الإنسان إلى بنيات لاشُعورية[1].

وقد بارك إيريك فروم، أحد رُوّاد مدرسة فرانكفورت، هذا التوجه عندما زاوج بين التحليل النفسي الفرويدي والتحليل الاجتماعي، لتفكيك النظام الرأسمالي وخصوصًا في مرحلته المتقدمة، كاشفًا عن العقلانية التي تجسّدها هذه المجتمعات؛ باعتبارها وهمًا يخفي لاعقلانيةً مُستشرية، تستخدم القمع وسيلةً لتقنين حُرية الإنسان والجماعة والفرد، مُبرِزًا العلاقة بين الأساس الاقتصادي للمجتمع وبنية الثقافة الفوقية. وإلى الفكرة نفسها ذهب زميله هربرت ماركيوز(1889-1979)[2].

وهذا ما نجده أيضًا عند وليام رايخ أحد أنصار التحررية الجنسية في مُؤلَّفه الثورة الجنسية، عندما دعا إلى ثورة جنسية تُحرّر الغرائز وسلطة الجسد من التحكم الاستهلاكي المرتبط بنظام السوق[3].

وإذا ما نحن اعتمدنا القراءة البنيوية للفكر الماركسي،

---

(1) رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ **مأزق الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص114.

(2) توم بوتومور؛ **مدرسة فرانكفورت**؛ ترجمة: سعد هجرس؛ مراجعة: محمد حافظ دياب؛ دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع؛ طرابلس، ليبيا؛ ط2، 2008؛ ص22-23.

(3) رفيق عبد السلام بوشلاكة؛ **مأزق الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص114.

خصوصًا عند ألتوسير؛ سيكون ماركس في مرحلة الشباب هيغليًا، لا يتواصل على غير العادة مع الفكر الأنواري، ولا مع فلسفة الذات، ولا مع النزعة الإنسانية. ومنذ 1845 شرَع ماركس(1818-1883) في وضع أسس نظرية جديدة تؤسّس لمنظور ألتوسير، لفكر يتجاوز الخطاب الحداثي[1].

وانطلاقًا من كل ما سبق ذكره، فنحن إذا نتجه نحو طرح فلسفي جديد يختلف عمّا عهِده الفكر الفلسفي الكلاسيكي، فمع نيتشه ثم فرويد ثم رواد مدرسة فرانكفورت؛ فالحداثة تكاد تلفظ أنفاسها الأخيرة بالنظر إلى النتائج التي أفضت إليها. ومن هنا يمكن القول إن هذه الإرهاصات قد قوّتْ أفكار أولئك الذين لا يدعون إلى تجاوز الحداثة فحسب، بل إلى هدمها وتفكيكها كذلك.

3- هدم الحداثة وتفكيكها

لم تمُرَّ إسهامات نيتشه الذي غادر العالم في بداية القرن العشرين من دون أن يترك وراءه آراءً عدّها النقّاد على أنها تمثّل الخيوط الرئيسة لاستراتيجية التفكيك، التي يتزعّمها فيما بعد ميشال فوكو(1926- 1984) وجاك دريدا(1930- 2004). أما فوكو، فقد استطاع في كتابه **الكلمات والأشياء** الوصول إلى تحديد التحولات الفكرية التي هيّأت لميلاد الحداثة النقدية، والتي تعود في اعتقاده إلى تغيُّر العلاقة التقليدية التي كانت بين الكلمات والأشياء قبل العصر الكلاسيكي للفكر الفلسفي الغربي في القرنين السابع عشر

(1) عمر مهيبل؛ البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر؛ ديوان المطبوعات الجامعية؛ الجزائر، ص221.

والثامن عشر؛ فالكلمات التي لم تعُد تعني الأشياء، وإنما أصبحت لسان حالها لا شاهد على وجودها إلّا هي «إن اللُّغة لا تقول الأشياء ولكنها تقول رُؤاها للأشياء، وهذا يعني أنها لا تعكسها، ولا تنعكس فيها؛ فاللغة ليست مرآة وكذلك حال الأشياء(...) ليس في اللُّغة سوى اللُّغة»[1]. وهو بذلك يشير إلى أن ما قامت به الفلسفة العقلية من تقديس للإنسان وإعطائه مركز الاهتمام في المعرفة، جعلت من اللُّغة موجودة داخل العقل لخدمة تعليلاته واستدلالاته على فرضياته، وأن الكلمات ليست سوى وسيلة تواصلية بينه وبين الأشياء، وأنها ليست ناقلًا لهذه الأشياء.

وقد بدأت رحلة فوكو في محاكمة الفكر الغربي منذ نشر كتابه الشهير **تاريخ الجنون** من خلال البحث في الأرشيف، ومحاولة إبراز الوجه الآخر للغرب، ليس الغرب العقلاني وإنما الغرب اللاعقلاني. وقد ناقش فوكو الحداثة من خلال مناقشة النص الكانطي، الذي نُشر في إحدى الجرائد البرلينية على شكل سؤال: ما الأنوار؟؛ إذ يرى فوكو في هذا النص أول طرح فلسفي حول مسألة الحاضر كموضوع للتفلسف، فتساؤل الفلسفة عن الحاضر والراهن يسمح بأن يكون موضوع الفلسفة هو خطاب الحداثة[2].

وبتعبير محمد سبيلا، فإن كانط يمثّل في نظر فوكو نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وروافدها، بل نقطة التقاء صراعاتها

---

(1) منذر عياشي؛ **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ 1998، ص39.

(2) زواوي بغورة؛ ميشال فوكو، الأنوار والتقدم، منظور الأنطولوجيا التاريخية؛ **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**؛ العدد38؛ بيروت، لبنان؛ 1999، ص76.

ومخاضاتها الفكرية المختلفة، وكأنها حداثات متقاطعة لا مجرد حداثة واحدة[1] فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، سواء في كتابه **تاريخ الجنون** أو **الكلمات والأشياء** أو **المراقبة والعقاب**.

إن تجربة الاختراق تكون قد فتحت ثغرة واسعة في جدران الثقافة الغربية، سعيًا من ورائها نحو إعادة بناء التراث الغربي، كمحاولة لقلب مفاهيم العقل، والذات، والإنسان، والحرية، والعدالة، والتاريخ... وتعويضها عن طريق نفيها، أي اللاعقل، واللاإنسان، واللاتاريخ؛ ينتهي إلى فلسفة موت الإنسان قيمةً ومفهومًا وتاريخًا على الشاكلة، التي فُهِم بها في الثقافة الغربية الحديثة؛ «فلقد عدت تجربة فوكو الحفرية مشكلة العقل في الصميم، وأن الجنون أو اللاعقل هو من أصل العقل، التي ولجت بعدها إلى مشكلة المعرفة، وبداية تكون العلوم الإنسانية عن طريق مفهوم القطيعة»[2].

وهكذا، فنحن وإن كُنا أمام منظومة متباينة من المفاهيم، كالمرض، والجنون، والسجن، فإنها تنصهر كلها في بوتقة واحدة تعبّر عن بنية متضافرة العناصر، موحدة الدلالة هي بنية المهمَّشين، القاسم المشترك فيها هو تبيان الوجه الحقيقي لمظاهر الإقصاء والعزلة التي مُورستْ على المجتمع الغربي، وإظهار قساوة ولاإنسانية الخطاب المؤسّساتي النظامي على عكس ما كان يظهر[3].

---

(1) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق ،ص 25.

(2) هشام صالح؛ فيلسوف القاعة الثامنة؛ **مجلة الكرمل**، العدد12؛ الاتحاد العام للكتّاب والصحفيّين الفلسطينيّين؛ 1948، ص17 .

(3) عمر مهيبل؛ من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر؛ منشورات الاختلاف؛ ط1، 2007؛ ص62.

ومن هنا يمكن القول إن غاية الفلسفة عند فوكو هي تجاوز المناطق المظلمة، والتي هي على شكل (تابوهات) ينبغي عدم الاقتراب منها، ومنه كشف الأوضاع اللاإنسانية التي عاشها الإنسان وأثّرت في مجرى حياته بشكلٍ أو بآخر.

أمّا جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي، فقد اقترن به مصطلح التفكيك أكثر من غيره؛ لبراعته في استثمار آلياته، مُركّزًا نقده ـ على غرار أسلافه ـ على مركزية العقل والمعنى. وقد بدا النقد التفكيكي معه مميزًا بجملة من المصطلحات التي عُرف بها، نحو: الاختلاف، والإرجاء، والتشتت، والهُوّة، وعلم الكتابة، وميتافيزيقا الحضور، والمركزية الغربية، ومركزية العقل...

يُعرّف دريدا التفكيكية بقوله: إنها «تهاجم الصرح الداخلي سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية»[1]. فالتفكيكية بهذا هي وجه من أوجه ما بعد الحداثة؛ كونها فكرًا تقويضيًّا مُعاديًا للعقلانية وللكُلّيات، سواء كانت دينية أو مادّية، فكرًا يحاول أن يهرب من الميتافيزيقا ومركزية الحقيقة وثباتها، ليرتمي بين أحضان الصيرورة.

انطلق دريدا في إرساء مشروعه ما بعد الحداثي من خلال جدلية الشك واليقين؛ فبعدما كان اليقين مسيطرًا على العقول، على

---

(1) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي؛ الحداثة وما بعد الحداثة؛ دار الفكر المعاصر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2003؛ ص111.

المستوى العلمي والفلسفي، وخصوصًا مع ظهور نظرية نيوتن، فإن فكرة المطلق بدأت في التراجع لصالح النسبية[1].

وهذا دليل على أن اليقين الذي لازم الحداثة لقرونٍ بدأت في الأفول؛ فالعقل وتمركُزه حول الذات إنما هو إمبريالية طغتْ على العقل البشري؛ يقول جاك دريدا بنظام الاختلاف بين دالّ الكلمة ومدلُولها، وهنا تأخذ مسألة الحضور والغياب كامل مصداقيتها؛ فالدالّ الحاضر الواحد قد تتعدّد مدلولاته، وقد لا تحضر أصلًا. والسؤال يثير الاندهاش عند دريدا، يبدأ من: كيف نصل إلى وضع حدود دلالية فاصلة بين كلمةٍ تُكتب بطريقتين وتُنطق نُطقًا واحدًا، أو على الأقل النبرات، وهي كلمة الاختلاف: (Différence)؛ ففي الفرنسية نجد الحرف «a» في كلمة (Différance) لا يُلفظ بشكل بيّن، وعلى الرغم من ذلك فإنها تُنطق كالأُولى، لكن هذا الاختلاف لا يُلحظ على مستوى النطق بل على مستوى الكتابة فقط. وعليه، فمتى نميّز بين كلمة(Différence) التي تعني الاختلاف، وكلمة(Defferance) التي تعني الاختلاف المؤجّل؟ ومتى يمكننا التيقُّن من أن الأُولى بحرف «e» هي الثانية بحرف «a» من دون كتابة؟ هذا هو الاختلاف الإشكالي[2].

انطلاقًا ممّا سبق ذِكرُه، فنحن أمام تيار يقوم على التشكيك ورفض المبادئ الأساسية التي قامت عليها الحداثة، والذي يمتاز بظهور ثقافة كونية مهيمنة، عملت قنوات الاتصال على نشرها

---

(1) فريدة غيوة؛ **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**؛ دار الهدى للطباعة والتوزيع؛ عين مليلة، الجزائر؛ 2002، ص188.

(2) المرجع السابق؛ الصفحة نفسها.

وتقويتها، ترتبط أساسًا بما سُمّي الرأسمالية المتأخرة؛ فمجتمع ما بعد الحداثة يتجه نحو ما هو مُتخيَّل ومستقبلي، ويقوم على معاني الاختلاف بدل الفهم المشترك، وينهمك في دَحْض النظريات والأنساق وإثبات عكسها بالتشكيك والتفكيك. وهكذا، فنحن أمام فِكر لا يؤمن لا بالذات، ولا بالعقل، ولا بالتاريخ ولا باليقين.

فما بعد الحداثة ضد الحتمية وضد الروايات العُرفية والعقل الشمولي[1]. وما يميّزها هو الفوضى؛ فهي منظومة دينامية متحركة قابلة للتغير اللاتوازُني بطريقة مطلقة، وبحساسيّةٍ فائقة لا تخضع للحساب العقلي الدقيق، ومتغيرة تخضع للصدفة. إنها تراتبية جديدة من العقل إلى اللاعقل، ومن اليقين إلى الشك، ومن النظام إلى الفوضى، ومن الحُرية إلى اللامُساواة، ومن الكل إلى التشظّي.

وأبرز ما يمكن رصدُه من خلال هذا الفصل هو انغلاق مفهوم الحداثة في نسخته الغربية على نفسه؛ إذ لا يمكن إيجاد أي مقابل لهذا المصطلح خارج الأصول الفكرية التي نَبَتَ في كنفها؛ فهي وإن أبدت تمرُّدًا على سلطة الكنيسة، فإنها لم تكن سوى توجيه وتصحيح لمسارها؛ بمحاولة إلغاء التفسير الأسطوري للأشياء، وتقويضه بالنظرة الموضوعية التي تعتمد على العقل والتجربة، وحتى مشروع ما بعد الحداثة الذي يبدو وكأنه ردّةٌ عن الحداثة وتجاوُزٌ لها، ولا يعدو أن يكون مجرد نقد لمسارها، وإنما بقصد تجذيرها كمشروع يبقى دائمًا قيد التأسيس لم يكتمل بعد، على حد تعبير هابرماس.

فالحداثة بتمنُّعها عن كل تحديد، وثورتها على كل يقين لا تعبّر إلّا عن أزمة الإنسان الأوروبي، الذي يبقى الخاسر الأكبر وليس

---

(1) تيري إغيلتون؛ **أوهام ما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق، ص172.

الوحيد في المشروع الحداثي؛ إذ إن ثورته على سلطة الكنيسة في القرون الوسطى لم تكن إلّا لغرض تحرير الإنسان من اضطهاد محاكم التفتيش، التي صادرت كل تفكير يتنافى مع ما أقرّه آباء الكنيسة، فكان العلم هو البديل والمخلّص، ومن بعده العقل الذي أهدى جميع كشوفاته إلى التقنية في القرن التاسع عشر، واعتقد الإنسان الأوروبي معه أنه سيطر على الطبيعة بواسطة العقل.

بَيْد أن الحلم تحوّل إلى كابوس؛ إذ غدا العقل سببًا في شقاء الإنسان، ليس الأوروبي فقط، هذا الانقلاب الذي أحدثه العقل في أوروبا الذي جعل الفرد يعلن الثورة ضد كل يقين موضوعي، وبدل أن يحاول محاورة هذا العقل تمرّد عليه؛ فكان الشك بديلًا تحوّل فيه كل مقدَّس إلى مُدنَّس، والنظام إلى فوضى، والمعنى إلى اللامعنى.. إنها سجن العدمية. قلتُ: ليس الفرد الأوروبي فقط هو الذي يكابد هذه الأزمة ويتحمّل تبعاتها ونتائجها، بل إن الحداثة الغربية ألقتْ بظلالها على جميع المجتمعات، بغضّ النظر عن أوطانها وعقائدها وثقافاتها، ومنها الأمة العربية والإسلامية التي انبهر بعض مُفكّريها بالألوان الزاهية التي يُقدَّم فيها المشروع الحداثي الغربي، فأقبلوا عليها بلهفةٍ من دون وعي، وتبنَّوها في دراساتهم من دون دراية بأخطارها، داعين القارئ العربي إلى نقلها من دون وعي بالخلفيات المعرفية القابعة وراء هذا الوافد.

ولهذا، انتقل مفهوم الحداثة إلى الساحة الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة على يد أولئك المفكرين، الذين عملوا على توطينه في نسيج الثقافة، وتَبْيِئته في الفكر العربي الإسلامي بِاسم التحديث والتجديد. فتعدّدت الأبواب والمداخل، منها ما هو أدبي وفنّي، وربما يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم، وروايات نجيب محفوظ،

وشعر نازك الملائكة وبدر شاكر السيّاب وأدونيس، وموسيقى الأخَوَين عاصي ومنصور الرحباني، وسينما صلاح أبو سيف، ويوسف شاهين... وخارج حومة الأدب والفنّ وفي رحاب الفكر والإنتاج النظري وُلدت الحداثة الغربية مرةً ثانية بأنساب عربية، وهذا ما تشهد عليه صرخة عبد الرحمن بدوي الوجودية، وصرخة فؤاد زكريا الوضعية، وعِلْموية سلامة موسى المبكرة، وأنثروبولوجية علي الوردي، وجينيالوجية جمال حمدان، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، وتاريخانية عبد اللّه العَرْوي، وجدلية حسين مروّة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم، وفُوكُوية محمد عابد الجابري، وسيميائية محمد أركون، ونقدية حسن حنفي التاريخية، وصَوْلات هشام جعيط بين التاريخ السياسي والاجتماعي، وتاريخ الفكر، وعلم الاجتماع السياسي... هؤلاء جميعًا وغيرهم شهود على تلك المغامرة الفكرية المستمرة في فتح قارة الحداثة في الفكر العربي.

ولكن وفي المقابل، هناك من المفكرين العرب من دَعَوا إلى الإمعان في هذا السيل الجارف من المعارف والمناهج الوافدة من الغرب، ومقاربتها بالأسس والمبادئ التي تقوم عليها الثقافة والهوية العربية الإسلامية، ومن ذلك البحث عن الكيفية التي يمكن بها استقبال الحداثة وتأصيلها في تربة الثقافة العربية والإسلامية؛ حتى تصبح قابلة للتأقلم في أرض الحداثة العربية، وتُؤتي ثمارها المنتظرة. ومن بين هؤلاء المفكر العربي المغربي: طه عبد الرحمن.

هذا المفكر لم يَتوانَ عن نقد الحداثة الدخيلة، والكشف عن أخطارها وآفاتها. فقلمُه لم يهدأ من أجل تأسيس حداثة أصيلة مُبدِعة تستجيب لمطالب العصر، وتتوافق مع مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي.

الفصل الثاني

الحداثة الغربية كمشروع للنقد عند طه عبد الرحمن

تمهيد

لم تبقَ الحداثة حبيسة بيئة الثقافة الغربية بحُكم مَنبتها ومنشئها، بل ذاعت وراجت وامتدّت إلى بيئات غير بيئتها باسم التحديث والتجديد، فأصبحت من المفاهيم الأكثر تداوُلًا في الدراسات الفكرية والأدبية والنقدية العربية والإسلامية، وتُستخدم على نطاق واسع، وتستند إليها فلسفات متزايدة الحضور والحظوة. كما أن بعض الأوساط والمؤسسات الثقافية تضطلع بدور المنبر لهذا الاتجاه الجديد، بدعوى محاولة التقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتراث الفكري العربي الإسلامي، بل غالبًا ما يُستخدم هذا الوافد بغموض وارتجال للتعبير عن دلالات متباينة متغايرة، تعكس مدى استفحال التبعية العمياء للحضارة الغربية، وعدم القدرة على التمييز بين خصوصيات كل حقل تداوُلي. بَيْد أن هذه الحالة التي آلَ إليها واقع الفكر العربي الإسلامي، أفرزت مشاريعَ ورُؤى ناقدة لواقع الحداثة الغربية، وهذا ما نلمسه في موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية، والذي اجتهد في إنتاج خطاب أصيل ناقد لمقومات الحداثة الغربية، بغية الكشف عن آفاتها، وتقويض أركانها، وبيان إفلاسها وتهافت أفكارها.

فما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسّل بها في هذه القراءة الناقدة للحداثة الغربية؟ وما هي الآفات الخُلقية لحضارة الغرب الحديث؟ وكيف يمكن مواجهتها والكشف عن خلفياتها؟

أولًا: درجات العقلانية وتفاضُل مراتبها

يؤكد طه عبد الرحمن في أكثر من موضع من مؤلفاته(*) وحواراته أن العقلانية ليست عقلانية واحدة، وإنما هي عدّة عقلانيات، حتى تكاد لا تُحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها، وتتفاضل في غايتها ومقاصدها؛ حيث يقول: «وقد التبس الأمر على دُعاة العقلانية من المُحْدَثين، فظنُّوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختصُّ بها بوجهٍ لا يشاركه فيه غيره. وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قِسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجرّدة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدَّدة الأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول، وخصُّوا بها الإنسان»[1].

1- حدود العقلانية المجردة وسُبل مواجهتها

العقلانية أهم المقومات التي بُنيت عليها الحداثة الغربية، وأضحت لصيقةً بها. وقد كثر الخوض فيها، فتعدّدت تعاريفها، وتنوّعت أوصافها، وغدت العقلانية بالنسبة إلى الذين انبهروا بأنوارها، القاعدةَ الحتمية التي يجب التقيد والالتزام بها، والمثالَ

(*) مثلًا: سؤال الأخلاق؛ ص62 .والعمل الديني وتجديد العقل؛ ص115.

(1) طه عبد الرحمن؛ سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3 2006، ص14.

الذي يجب أن يُحتذى به في سبيل التقدم وتحصيل المطلوب من التحضر، وهذا في تصوُّرهم لكمال مبادئها، وتجانُس مناهجها. لكن، وبسبب ما نجم عنها من صنوف الخلل والفساد، فقد وَجَب على المفكر الإسلامي الوقوف عندها، وتمحيص مبادئها ومناهجها وقِيمها حتى يتبيّن مدى صلاحها في الحال والمآل.

أ- التعريف الأرسطي للعقل

تُعتبر الفلسفة الأرسطية المورد الرئيس للعقلانية؛ إذ يُعرّف أرسطو (384-322ق.م) العقل بقوله: «أعني بالعقل ما تتفكّر به النفس وتعقل المعاني»[1]. فالعقل بهذا هو عبارة عن جوهر قائم بالإنسان، يختلف به عن الحيوان، ويستعدّ به لقبول المعرفة. وفي تعريف آخر يُورده عاطف العراقي يقول فيه: هو «قوة النفس التي منها يُحصّل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلّية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية»[2]. ويُورد يوسف كرم تعريفًا آخر للعقل لدى أرسطو، ويقول: «العقل قوة إلٰهية، أو أكثر ما فيها ألوهية، له المحلُّ الأول بين قُوانا، يتعقّل الأمور الجميلة الإلهية، وتعقُّله هو السعادة القصوى»[3].

---

(1) أرسطو؛ كتاب النفس؛ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني؛ راجعه عن اليونانية جورج شحاته قنواتي، عيسى البابي الحلبي؛ مكتبة النهضة؛ القاهرة، مصر؛ ط2، 1949؛ ص108.

(2) نقلًا عن: عاطف العراقي؛ **ثورة العقل في الفلسفة العربية**؛ دار المعارف؛ مصر، ط5، 1984؛ ص80.

(3) نقلًا عن: يوسف كرم؛ **العقل والوجود**؛ دار المعارف؛ القاهرة، مصر؛ 1964، ص1.

هذه التعاريف تجعل من العقل عند أرسطو جوهرًا أو ذاتًا قائمة بالإنسان، أي مكتفيًا بذاته ومُستغنيًا عن غيره، يفارق بها الحيوان، ويستعدُّ بواسطتها لتحصيل المعرفة واليقين، وَفْق مبادئ العقل الأوّلية المفطورة في الطبيعة الإنسانية، كمبدأ الهوية وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وهي التي تُنظّم أفعال العقل، وتُنسّق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام والتناسق المنطقي.

كما تختصُّ هذه المقدمات بصفة الصدق، والمراد بالكلّي ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ما هي كائنات عاقلة. هذه النظرية الأرسطية كان لها الحضور القوي ـ كما يرى طه عبد الرحمن ـ في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فإشكالية العقل انتقلت ـ وبِثقلها ـ إلى الفلسفة الإسلامية التي تبنّى بعض رموزها ومُفكّريها النظرية الأرسطية، أي جوهرانية العقل.

فابنُ سينا يعرّف العقل بقوله: «إن هذا الجوهر الذي هو العقل هو جوهر مجرّد عن المادّة بالذات، وبالعلاقة العقلية، ومن كل جهة»[1]. فالعقل كجوهر هو ماهية صورية مجرّدة عن المادّة أصلًا، لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلّية موجودة، وهو الذي اصطلح أرسطو والفلسفة المشائية من بعده على تسميته بالعقل الفعّال، وهو عُمومًا المعنى نفسه الذي حدَّ به المتكلّمون العقل؛ إذ قال أبو بكر الباقلاني[*] في حدّ

---

(1) ابن سينا؛ في أحوال النفس؛ تحقيق محمد فؤاد الأهواني؛ دار إحياء الكتب العربية؛ مصر، 1952؛ ص112.

(*) هو محمد الطيب أبو بكر الباقلّاني، متكلم على مذهب الشافعي، المعروف بالباقلّاني البصري المتكلّم المشهور، أكثر المتكلّمين تصنيفًا على الكلام، يقال إنه كان لا ينام كل ليلة حتى يكتب عشرين ورقة، كان في غاية الفطنة =

العقل، كما أورده الغزالي(1059-1111): «إنه عِلم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديمًا وحديثًا، واستحالة كون الشخص في مكانَين»[1]. وفي سياق نقده للعقلانية الأرسطية وكلّ من أخذ بها، يرى طه عبد الرحمن أن أرسطو جعل من العقل جوهرًا قائمًا بذاته، والحقيقة غير كذلك؛ فهذا الفهم للعقل لا نجده في نصٍّ من النصوص الدينية، وكل ما نجده هو أن العقل فِعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي المَلَكات الأخرى؛ يقول: «إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية؛ فمثلًا، المُبصِر يُبصِر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله»[2].

وما دام العقل فعلًا من الأفعال، وسلوكًا من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه؛ بقي لنا أن نتساءل: ما هي الذات الحاملة لهذا الفعل؟

يرى طه عبد الرحمن أن الجواب واضح بشأن هذه المسألة؛

= والذكاء، له تصانيف كثيرة منها: **التبصرة، دقائق الحقائق، التمهيد في أصول الفقه، شرح الإبانة**، وأحسنها كتابةً في الردّ على الباطنية: **كَشْفُ الأسرار وهَتْكُ الأستار**. سكن بغداد، تُوفّي ودُفن بها يوم22 ذي القعدة 403هـ هشام شبانة وآخرون؛ **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**؛ دار الجيل؛ بيروت، لبنان؛ ط2005؛ مج1.

(1) نقلًا عن: أبو حامد الغزالي؛ **معيار العلم في المنطق**؛ شرح أحمد شمس الدين؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1990؛ ص276.

(2) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق؛ ص63.

فالقرآن لم يتركها للظنّ والتخمين، ويؤكد أنها القلب الذي يختص بالفعل العقلي؛ مِصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾(1)، وقوله ﷺ: «ألا وإنّ في الجسد مُضغةً إذا صلحتْ صلح الجسدُ كلُّه، وإذا فسدتْ فسد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب»(2).

بناءً على هذا، يكون العقل فِعلًا من أفعال القلب أي الفؤاد، فكما أنّ للسمع أداته الحاملة وهي الأذن، وللبصر أداته الحاملة وهي العين؛ فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب، والقلب قوة لا تبقى على حال؛ حيث إنه دائم التحوُّل والتقلُّب، وإذا ما كان الحامل متقلّبًا ومُتحوّلًا من حالٍ إلى حال؛ فشأن المحمول أن يتبعه في تقلُّبه وتحوُّله، وهو العقل أي الفعل. هذا التغيُّر والتشعُّب والتقلُّب عبّر عنه طه عبد الرحمن بلفظ «التكوثر»(*)؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «لأن الأصل في العقل هو الكثرة وليس

---

(1) سورة الحج؛ الآية : 46.

(2) صحيح البخاري.

(*) التكوثر: يقابله العديد من النظائر المشتقّة منه، مثل: التكاثُر، التكثُّر، الإكثار، الاستكثار... لكنْ، كلُّها تفيد النفع والضرر في الوقت نفسه (التكثير النافع والتكثير الضارّ). بينما التكوثر لا يكون إلّا في ما يفيد، ولا تكوثُر فيما يضرّ. والعقل المتكوثر هو الذي يبقى على حال التقلُّب والتشعُّب، طلبًا لخير العاقل في العاجل أو الآجل. والتكوثُر بصفاتٍ ثلاث:

فعل عقلي: أي عدم دوام الفعل على حال واحد، وإنما يتجدّد على الدوام، ويتقلّب بلا انقطاع.

فعل قصدي: التوجُّه نحو إقامة علاقة مع مقابل، سواء مُماثل فيتزاوج معه، أو ضدّ فيتناظر معه، وفي كِلتا الحالتين تعدُّد وليس انفراد ووحدة. =

الوحدة كما يعتقد عامّة الناس وخاصّتُهم؛ فالتكوثر يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تُشرف على أفق الكمال العقلي. فالعقل إذن يتكوثر من أجل جَلْب المنفعة لصاحبه آجلًا أم عاجلًا، أما العقل الذي يجلب المضرّة له فهو العقل المتقلّل، أي الواحد الذي لا يتغير»[1].

كما أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية، يجعله منفصلًا عن صفاتٍ أخرى للعاقل تُشارك في تحديد ماهية الإنسان، كالعمل والتجربة، ثم إن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية، يقتضي منطقيًا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة؛ فيكون العمل هو الآخر ذاتًا قائمة بالإنسان أيضًا، وهذا القول بتعدُّدية الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة ومتضادّة أحيانًا، لا تعالُق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها[2].

وكبديل لمفهوم العقل، يطرح طه عبد الرحمن مفهوم الفعل أو العمل، كمبدأ لتحديد ماهية الإنسان. ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قَدْرَ ارتباطه بالأخلاق؛ فيتحدّد تبعًا لهذا أنّ التخلُّق يكون مقابلًا للتعقُّل، وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي

= فعل نفعي: أي طلب المنفعة المُتعدّية لا القاصرة، أي الامتداد إلى الغير آجلًا أم عاجلًا.

طه عبد الرحمن؛ **اللسان والميزان**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1998؛ ص21.

(1) المصدر السابق؛ 405.

(2) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق؛ ص63.

تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ب ـ التعريف الديكارتي للعقل

اقترنت العقلانية في العصر الحديث باسم ديكارت (1596-1650) حتى كانت التسمية العقلانية الديكارتية، والتي كانت لها مكانة نوعية في تاريخ الفلسفة، والتعصُّب لها كان كبيرًا في العصر الحديث والمعاصر. وقد ارتبطت العقلانية عند ديكارت بالمنهج الذي يعرّفه في المقال بقوله: إنه «مجموعة من القواعد مؤكَّدة وبسيطة، إذا راعاها الإنسان مراعاةً دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابًا ما بعده خطأ، واستطاع بدون أن يستنفذ قُواه في جهود ضائعة، بل بزيادة عِلمه زيادةً مطّردة، أن يصل بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»[1].

ويؤكد ديكارت أن العقل واحد عند جميع الناس، وأنه أعدلُ قِسْمة طبيعية بين البشر، وفي الوقت نفسه هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا أُناسًا، ويُميّزنا عن العَجْماوات؛ فهو متحقّق في كل إنسان، وما منشأ تبايُن الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل. والعقلانية الديكارتية تقوم أساسًا على مبدأ الوضوح والبداهة التي قَوَامُها المفاهيم الرياضية؛ فالرياضيات والمعرفة الرياضية هي النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة المتميزة؛ إذ إن العقلانية الديكارتية قائمة على معنى «استخدام المنهج العقلي

(1) Descartes, Discours de la méthode par T.V charpentier, librairie, Hachette, éd,Paris 1918, p 63 p 64.

على الوجه، الذي يتحدّد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيّما الرياضية منها»[1].

فإمكان معرفة الحقيقة بواسطة العقل من دون مُساعد آخر كما يرى ديكارت، يؤكد قدرات الإنسان اللامحدودة؛ فالعقل بهذا يرفض من حيث طبيعته الاعتراف بسُلطةٍ أخرى غير سلطته؛ إذ إنه يُوجب أن يكون هو الحَكَم الأعلى، وهو في الوقت نفسه النور الطبيعي الذي يضيء طريق الإنسان، بل أكثر من ذلك، فإن جميع مسائل العلم والرياضيات والحياة العلمية قابلة للحلّ عن طريق النور الطبيعي للعقل، متبعًا نسقه الطبيعي الخاص.

وفي سياق نقده للعقلانية الديكارتية، يرجع طه عبد الرحمن إلى الوظيفة والعملية التي يقوم بها القلب، وهي ربط الأشياء بعضها ببعض؛ أي أنه يقيم علاقات بين الأشياء، إلَّا أن هذا الربط اختلف بين اليونان والغرب اليوم؛ فاليونان سلّموا بربطية العقل؛ على أساس أن هذه الربطية تشمل الكون كله، بل وتقيم فيه وبداخله (اللوغوس)، في حين أن الغرب الحداثي ينظر إلى العقل على أنه ربطٌ أيضًا؛ ولكنه ربط بين وسائل وغايات، وهذا ربط إجرائي وهو ما يسمّونه بالعقل الأداتي؛ فالعقلانية الأداتية قائمة على مبدأ أنه لا بد من إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية، حتى إن هذه الغاية بدورها تتحول إلى وسيلة لغاية أخرى... بمعنى أن الكل يصبح موسلًا وفق حركة التتابع والتوارد، وصولًا إلى انعدام الغايات وانتهائها، وبهذا فالعقلانية الديكارتية لا تستجيب لشرط النفع في المقاصد، والنجوع في الوسائل،أي أنها تنتهي دائمًا إلى أنه لا يقين في أن الوسائل

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق؛ ص64.

المستخدمة ستكون ناجعة، ولا يقين في أن الغايات المُخاطَر من أجلها ستكون نافعة. فالمنهج العقلي العلمي سعى إلى فهم الطبيعة وقوانينها لإخضاعها لخدمته من أجل الوصول إلى السيادة التقنية، لكن ما حدث هو العكس؛ يقول طه عبد الرحمن: «وما انقلاب التقنيات هذه على الإنسان إلَّا لأنها أخذت تستقلُّ لنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان وفق مبدأين كِلاهما يضرُّ بالإنسان في هذا الكون: لاعقلاني ولاأخلاقي»[1]، وهي التي اصطلح عليها باسم «الاسترقاقية».

أضف إلى ذلك التقاطع والتعارض القائم بين النظريات العلمية عِوض تكامُلها وتراكبها، وكأن العلم في نُموّه يميل إلى الفوضى والتهادم «الفوضوية» عوض النظام والتكامل، بعدما اعتقد دُعاة المنهج العقلي والعلمي أن العلم مَنْحاهُ بنائي لا هَدْمي، بخلاف المنهج السلفي، كالتباين بين الأنساق الرياضية الهندسية: الهندسة الإقليدية «النسق الإقليدي»، والهندسات اللاإقليدية «النسق الأكسيومي الحديث»، وبين نظرية التكوين ونظرية التطور؛ يقول طه عبد الرحمن: «أضِفْ إلى كون هذه النظريات لا يُكمّل بعضها بعضًا، وأنّ كلًا منها ما إنْ يتخذ له طريقًا في الإجابة على بعض الأسئلة حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أغوَص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخَبْط، فضلًا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدًا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية...»[2].

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط2؛ 1997، ص45.

(2) المصدر نفسه؛ ص46.

وما دام أن المنهج العقلي العلمي محدود النفع في المقاصد؛ فهو كذلك محدود النجاعة في الوسائل، فالثورة العلمية الكبرى في عصر النهضة وما بعدها أكدت ضرورة دراسة الطبيعة دراسةً عصرية، وهي الدراسة الوحيدة التي أدّت إلى تطور علمي منتظم وشامل، خلافًا للأساليب التي تقدّم بها الأقدمون في ميدان فلسفة الطبيعة، وبعيدًا عن التصورات اللاهوتية والأيديولوجية، وفق ما يصطلح عليه في ميدان الفكر العلمي بالموضوعية، إلّا أن التوسل بهذا المبدأ في فهم ظواهر الطبيعة لم يحقق شرط النجاعة؛ لأنه أفرغ كل القيم والمعاني الأخلاقية بحجّة قَطع الطريق أمام الذاتية باسم الملاحظة المباشرة والتجربة العيانية. يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تُعدُّ عندها بمنزلة عوائق أو أعقاب تُثبّط العمل العلمي وتُخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تَستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية قِيمًا أخرى غير دينية وغير أخلاقية، بما فيها الموضوعية نفسها»[1].

وبهذا، فإن المنهج العقلي والعلمي الذي ارتكزت عليه الحداثة العقلية، لا يستند إلى مفاهيم إنسانية أخلاقيّة تحترم كرامة الإنسان وتصُون قِيمه. وفي هذا يرى عبد الوهاب المسيري أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم، الذي تتبنّاه الحداثة الغربية إنما هو مفهوم مادّي محض للتقدم يطغى على أي جانب من الجوانب الإنسانية للتقدم، ولا يعترف بها إلاّ كجوانب ثانوية أو

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق، ص67.

كجوانب ذاتية تخص الأفراد كلًّا على حِدة، أو كلًّا على هواه ومعاييره الذاتية الخاصة به وحده دون غيره[1]. وتبعًا لعدم وفاء العقلانية الحداثية عمومًا، والديكارتية خصوصًا، بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل؛ يرى طه عبد الرحمن أن هذه لن تتحقّق إلّا في ظل العقلانية الإسلامية الإيمانية؛ فالتصور الإسلامي له رَبْطٌ إجرائي من نوع آخر مختلف تمامًا، حيث إنه يربط بين الوسيلة والقيمة، فيربط الأسباب بالقيم؛ لأنه في هذا التصوُّر ستَرفع القيمةُ الوسيلة إلى مستوى فوق المادّي، حتى ولو كانت الوسيلة مادّية فهي تُحقّق دائمًا معنى مثاليًّا.

فالعقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها، واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي الذي نزل هو الذي يمدُّ الإنسان بهذا اليقين. وسنعود بشيء من التفصيل والتعمُّق إلى هذا في العقلانية البديلة لاحقًا.

ولو تتبّعنا فكرة طه عبد الرحمن في فَحْصِه واقع الفلسفة الغربية الخالصة؛ لَفهِمنا دعوته بلزوم تكسير طوق العقل وتَفادي العقلنة؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسّس العقل على ذاته، لئلّا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسّس غيره عليه، ممّا يستحقّ أن يكون مؤسّسًا له لئلّا تقع في مغالطة قلب الترتيب؛ لزِم تكسير طوق العقل بأن نُؤسّسه على أصل غيره حتى نتجنّب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا

(1) عبد الوهاب المسيري؛ دراسات معرفية في الحداثة الغربية؛ مكتبة الشروق الدولية؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 2006؛ ص37-38.

يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة»[1]، أي التنبيه إلى خطورة الذكاء الفلسفي النسقي الذي يملك أن يُصبغ المعنى على ما ليس له معنى، حتى على أكثر التصرُّفات والأشكال ابتعادًا عن الطبيعة وعن الفطرة، وهذا ما يسمّيه طه عبد الرحمن بآفة تسيُّب العقل.

إن الحداثة الغربية بهذا قد أفرطت في تقدير العقل واعتباره، وفي تقويم إمكاناته وقدراته، وفي وَضْعِه في مكانٍ فوق مكانته، والإفراط كنتيجة لذلك في تقدير العقلانية كمذهبٍ يُنظر من خلاله إلى العالم، وتُفسَّر بموجبه الأحداث والوقائع والعلاقات في الواقع الفكري الثقافي الأخلاقي الاجتماعي، حتى صار أهم ما يميّز الفكر الغربي في أقوى لحظات تَماهيه مع الحداثة، هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولًا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والتقني فحسب، ولكن أيضًا يوجّه حكم البشر وإرادة الأشياء»[2]. وهذا ما أدى بالتأكيد إلى التفريط في الحقيقة الخفية، التي تأتي من مصادر أخرى غير العقل، خصوصًا تلك التي مصدرُها الدين والإيمان.

والنقد الذي قدّمه طه عبد الرحمن للحداثة الغربية وعقلانيتها، ليس فريدًا أو استثناءً، وإنما هو نقدٌ تعُود أصوله إلى منبت العقلانية الحداثية، وتحديدًا عند كانط (1724-1804) والذي قام بنقد هذا العقل البشري، الذي غالَى الفكر الغربي في تقديره

(1) طه عبد الرحمن؛ **فقه الفلسفة ـ الفلسفة والترجمة** ـ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1995؛ ص184.

(2) ألان تورين؛ **نقد الحداثة**؛ ترجمة أنور مغيث؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1997، ص30.

واعتباره، أو نقد «قدرة هذا العقل بوجه عام فيما يتعلّق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلًا عن كل تجربة، وتبعًا لذلك حلّ مسألة إمكان - أو عدم إمكان- قيام ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها»[1].

هذا يعني أن كانط امتحن قدرة العقل على المعرفة، أو مدى قدرته على الوصول إلى الحقيقة، وبالأحرى الحقيقة الغيبية الميتافيزيقية، وبيّن حدود هذه القدرة، أو حدود هذا العقل الذي لا يستطيع، أو ليس في إمكانه تجاوزها؛ «لم يقتصر على القول بأننا نعرف الأشياء على نحو ما تبدو لنا، ولم يقف عند هذا الحد، بل راح يؤكد لنا أننا نعرف أيضًا أنّ هناك أشياءَ واقعيةً حقيقة مطلقة، على الرغم من أن هذه الأشياء لا تبدو لنا، ولا يمكن أن تبدو لنا بأي حال من الأحوال»[2]، ليفرّق كانط بذلك بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، أي بين الأشياء في ظاهرها التي تُدرَك من خلال التجربة، أو التي يدركها العقل من خلال التجربة، وبين الأشياء في ذاتها، أو الأشياء كمعقولات أو كموضوعات غير حسّية، وهو ما لا يستطيع العقل أن يدركه من خلال التجربة، ليصل كانط في النهاية إلى تأكيد وجود عالم غيبي ميتافيزيقي يتجاوز الحواسّ «حقائق متعالية كامنة وراء الواقع»[3]، غير أن هذه الحقائق

---

(1) عبد الرحمن بدوي؛ **إيمانويل كانط**؛ وكالة المطبوعات؛ الكويت، 1977؛ ص162.

(2) زكريا إبراهيم؛ **كانط والفلسفة النقدية**؛ مكتبة مصر؛ القاهرة؛ ط2، 1999؛ ص246.

(3) ويليام كلاي رايت؛ **تاريخ الفلسفة الحديثة**؛ ترجمة محمود سيد أحمد؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 2005؛ ص72.

المتعالية لا نستطيع أن ندركها إلَّا من خلال الإيمان، مثل وجود اللّه ، والنفس والحرية... وهو ما لا يستطيع عقلنا المحدود بحدود الزمان والمكان، أن يمدّنا بمعرفة عنها، أي أن كانط «كان يؤمن إيمانًا راسخًا أن هناك عالَمًا حقيقيًا مستقلاً تمامًا عن معرفتنا، وينطبق عليه اسم الأشياء في ذاتها»[1]. وعليه، فالمهمة الكبرى للإنسان هي أن يعرف مكانته في العالم، وأن يفهم جيِّدًا ما يجب أن يكون عليه حتى يحقّق إنسانيته. ومن هنا، فإن عقلانية الإنسان حسب كانط، تكمن في قدرته على تثقيف نفسه وتنمية الأخلاقية في نفسه، وتغيير طبيعته، وتطوير ذاته نحو الكمال الإنساني؛ فالعقل يحتوي على الهدف الأعلى للتطور الإنساني وهو الوجود الأخلاقي، ولهذا فإن مهمة العقل هي «تحقيق الحق والأخلاق المحضة، وليس إرضاء ميول الإنسان وغرائزه»[2]. وهنا يختلف كانط مع مُفكّري التنوير، الذين أكدوا أن سيطرة العقل من شأنها أن تؤدّي إلى تحقيق أكبر سعادةٍ ممكنة للإنسان.

وإجمالًا، فالعقل المجرد الذي رُوهِنَ عليه لكي تنتظم به أزمنة التنوير، صار عقلًا محتلًا بشهوة المصلحة والاستحواذ؛ فكانت نتائجه كارثية على الإنسان، خصوصًا حين جعل العقلَ الوسيلةَ الأشدَّ فظاعةً لاستلاب الإنسان؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا المجال: «فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في

(1) جوزيا رويس؛ **محاضرات في المثالية الحديثة**؛ ترجمة أحمد الأنصاري؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 2003، ص53.

(2) عبد الرحمن بدوي؛ **الأخلاق عند كانط**؛ وكالة المطبوعات؛ الكويت، 1979؛ ص44.

نُجوع الوسائل التي اتّخذها، ولا نستغرب إذ ذاك ينقلب بالضرر على الإنسان، إن كان قليلًا أو كثيرًا»[1]. والسؤال المطروح: كيف إذًا الخروج من هذا العقل المُعرّض للضرر في المقاصد والقُصور في الوسائل؟ كيف ظفر المسلمون بوسيلة تصدُّ عنهم قواطع العقل المجرّد، مع الإقرار بمكانته في الشرع ووجوب الاهتداء به؟.

هذا ما عمل طه عبد الرحمن على الاشتغال عليه، والإجابة عنه من خلال العقلانية البديلة، أي العقلانية العملية بشِقَّيْها: المسدَّدة والمؤيّدة.

1 - العقلانية المسدّدة والمقاصد النافعة

بعدما فرغ طه عبد الرحمن من فحصِه الحداثةَ الغربية وعقلانيتها المجردة، ببيان مفاسدها وحدودها، في كونها لا تفي بالمقاصد الكلّية ولا بالغايات التكاملية للإنسان، مُظهِرًا الالتباسات التي غشيتْ أعمال دُعاة العقلانية والمُحْدَثين وما أفرزته من أزمات، ومن أجل تخليص الفكر العربي والإسلامي من الورطة التي أوقعته فيها العقلانية الحداثية الفاسدة، نجده يقترح نسقًا عقليًا أوسع لتجاوُز النسق الحداثي الضيق، ومرتبةً أرقى من العقلانية المجرّدة اصطلح على تسميتها: العقلانية المسدَّدة، والتي تمثّل البديل الممكن لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد، أي هي عملية إكمال لهذا العقل، ويتم هذا من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل على مقتضى الشرع؛ يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «ولمّا كان

---

(1) طه عبد الرحمن؛ سؤال الأخلاق؛ مصدر سابق، ص68.

العقل المجرد، بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتّصاف بوصفٍ عقلاني أفضلَ وأعقل، ارتأينا أن نخُصَّ هذا العقل الذي يسدّده العمل ويجدّد لباسه بِاسم «العقل المسدد» ونحن ماضون بإذن اللَّه إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان»[1]. فكَسْرُ طوق العقل المجرد ضروري من أجل طلب التسديد لهذا العقل من قوة ليست من جنس قوته، فتلقّح وتُخصّب العمليات العقلية، وتفتح للعقل المجرد آفاقًا بواسطة العمل ما لا يفتح له من دونه.

يعرّف طه عبد الرحمن العقل المسدَّد بقوله: «إن العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبُه جَلْب منفعةٍ أو دَفْع مضرّة، مُتوسّلًا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»[2]. وبالتأمُّل في هذا المفهوم نستجلي المقصد الذي حدّده طه عبد الرحمن وهو مقصد خُلقي، أي إعادة ربط القول أو العقل بالعمل في حقل المعرفة، وقيمة الأفكار -خصوصًا الفلسفية منها- تكون أكثر فاعلية إذا تلبس بها صاحبها في سلوكه بمقتضى الشرع، أي مهتديًا في قوله وفكره وعمله بالمقاصد التي حدّدها الشرع في ثباتها وشموليتها وفي جلبها للنفع ودفعها للضرر؛ «فالعقل المسدّد هو إذًا: العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة»[3].

هذا يعني أن صاحب العقل المسدّد قد حصّل اليقين في القيم،

(1) طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ مصدر سابق، ص53.
(2) المصدر نفسه؛ ص58.
(3) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق؛ ص71.

ولكنه لم يُحصّل اليقين في نفع هذه القيم ولا في نجاعة الوسائل؛ فيبقى هناك تفاوت، ولكنه مسدّد لاختياره تلك القيم في نفعها كما حصّل اليقين في نجاعة الوسائل التي توصله إلى هذه القيم. ولا يمكن للعقل أن يهتدي إلى المقاصد النافعة إلّا إذا كان على صفة التخلّق التي تلقي في فهمه ما يبصره بهذه القيم العليا. ولهذا، فإن دعوة طه عبد الرحمن هي الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها لـ«اللوغوس»، وإنما يكون فيها لـ «الإيتوس» أي الخُلق، بحيث تتحدّد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله ولا بقوله، وإنما بخُلقه أو فعله. ولا مناص من أن نهيِّىء الإنسان لحضارة «الإيتوس» إذا أردنا أن يُفلح الإنسان في العاجل وفي الآجل. وكمساهمة من الفيلسوف المجدِّد -كما يفضّل البعض تسميته- في بناء فلسفة عربية إسلامية مأصُولة كان قوله بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مُخالِفًا بذلك ما أُشيع عن الفلسفة كونها معرفة كلّية تجريدية وبرهانية؛ حيث إن أخطر ما في هذا التصور التقليدي للفلسفة، هو أنها مجرد نظرٍ أو معرفة لا تستوجب أي عمل، ولا يقتصر هذا الاعتقاد على الحضارة الغربية التي تعيش أزمة القصد واليقين الناجمة عن فصل العقل عن الغيب، بل إن هذا الاعتقاد كان له أثر وخيم على الحضارة الإسلامية؛ حيث إن الاشتغال بالفلسفة ظل مبعث الشبهات؛ ليس لسبب مخالفة أهلها لبعض ضوابط المجال التداولي الإسلامي، أي القواعد العامة التي تضبط العقيدة واللُّغة والمعرفة، بل بسبب خوضهم في أمور معرفية لا يصدّقها عمل وليس من ورائها منفعة. ومن أجل هذا، يشترط طه عبد الرحمن في الفلسفة أن تكون عملًا ينفع، أي أن تكون معرفة من أجل العمل وحكمةً هادية إلى مكارم الأخلاق.

وفي السياق نفسه، يؤكد طه عبد الرحمن أن فقه الفلسفة آلية معرفية، نقرأ من خلالها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعدّدة؛ فالفلسفة ليست قولًا فقط، وإنما قول مقرون بالفعل، وخطاب مقرون بالسلوك، وهذا ما قصده من العبارة: العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية؛ «فإن الفلسفة لا تتوسل بالعقل فحسب، بل تتخذه موضوعًا تنظر فيه، حتى كان من التعاريف التي وُضعت لها أنها «علم العقل»، ولمّا كان هذا النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع إلى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها «إنها العمل بالعقل» من أن يقال فيها «إنها العلم بالعقل» بناءً على أنه لا عمل بغير علم، وأن العلم قد يكون بغير عمل»[1]. وهنا تبرز الدعوة الطاهائية إلى حضارة الفعل والحدّ من هيمنة القول على الفعل، أي اتحاد النظر بالعمل، ورَبْط السلوك بالممارسة الفلسفية، والاحتكام إلى الأفعال في مقابلتها بأبنية العقل المجرد.

وفي سياق تفصيله في رتبة العقل المسدّد وعلاقته بالمقاصد النافعة، يؤكد طه عبد الرحمن أن تكاليف الدين هي التي اختصَّت بالذات باسم المقاصد وهي أنفع المقاصد وأيقنُها، ولا يمكن لها أن تنعطف عواقبها بالضرر كما تنعطف به عواقب غيرها من المقاصد؛ كونها تنطوي على قيم مصلحية مغيّاة من الأحكام الشرعية والمرتبطة في تحقُّقها واقعًا بالقصد الإرادي من المكلَّف.

وهذا ما أثبته علماء الأمة وفقهاؤها في سياق خوضهم في فكرة المقاصد الشرعية، ومنهم الإمام الشاطبي[*] الذي يعرّفها بقوله: «إذا

---

(1) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة 1-الفلسفة والترجمة- مصدر سابق؛ ص173.

(*) هو أبو إسحاق إبراهيم موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي (720هـ-1318م/ =

ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختلُّ لها به نظام، لا بحسب الكلّ ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديًّا وكليًّا وعامًّا في جميع أنواع التكاليف والمكلَّفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد للَّه»[1]. وبهذا، فإن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما القصد منها معانيها أي المصالح التي

= 790هـ -1388م) العلاّمة المؤلّف الأصوليّ الفقيه المفسّر اللغوي المحدّث، من كبار علماء السنّة المتأخّرين، له مؤلفات غزيرة، منها: **الموافقات في أصول الشريعة؛ الاعتصام؛ أصول النحو**. هشام شبانة وآخرون، **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**؛ مج10، دار الجيل؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2005، ص47.

ميّز الشاطبي في مقاصد الشريعة بين ثلاثة أقسام، وهي:

الضروريات: وهي التي لا بدّ منها في قيام المصالح في الدين والدنيا، بحيث يترتّب على فقدانها ضررٌ عظيم في الدنيا، وخسرانٌ مبين في الآخرة، وهي خمسة: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال؛ فمثلًا: حرّم اللَّه قتل النفس إلّا بالحقّ وشرَع القصاص.

الحاجيات: وهي التي بمراعاتها تتمُّ التَّوْسِعة ورفْعُ الضيق والحرج، وهي جارية في العادات والمعاملات، كأحكام البيع، والزواج، والقَصر عند السفر، والإفطار عند المرض...

التحسينيات: وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنُّب المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحة، كمكارم الأخلاق، والمظهر الكريم، وآداب الطعام... الشاطبي؛ **الموافقات في أصول الشريعة**؛ مج2، دار المعرفة؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 1975؛ ص9-10.

(1) الشاطبي؛ **الموافقات في أصول الشريعة**؛ مج2؛ شرح عبد اللَّه درّاز؛ دار المعرفة؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 1996؛ ص7.

شُرعت لأجل جَلْبها، والمفاسد التي حُدّدت لأجل دفعها. فالشريعة بهذا كلُّها مصالح كونها تجلب المنافع وتكملها، وتدرأ المفاسد والأضرار وتُعطّلها؛ فالشارع من وراء تحديده لهذه المقاصد أراد من المكلَّف الدخول في التكليف ائتمارًا أو انتهاءً، ليكون قصده في العمل موافقًا لقصد الشارع في التكليف، وهذا ما قصده طه عبد الرحمن في تعريفه للعقل المسدَّد بقوله: «إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جَلْب منفعةٍ أو دَفْع مضرّة، متوسِّلًا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»[1].

ولقد حدد طه عبد الرحمن ثلاثة شروط أساسية يجب توافرها في العقل المسدَّد حتى يكون محلّ اعتبار، وهي:

أ- **موافقة الشرع**: لا يمكن أن يقع التسديد في الفعل ما لم يحصل التوافق مع الشرع؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «والحقُّ كل الحق أنّ المرء لو أتى من العمل ما أتى، ودَرَّ هذا العمل عليه أو على غيره من المنافع المزعومة ما دَرّ، فلا ثقة بهذا العمل ولا عبرة بمنافعه حتى ينظر كيف هو عند أمر اللّه ونهيه وحفظ أحكام الشرع الإسلامي»[2].

ب ـ **اجتلاب المنفعة**: وقَوامُها مختلف المعاني والحِكم التي من أجلها نزل الشرع، أو التي لا يمكن تحصيلها في غيره من المقاصد؛ يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة؛ فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في

(1) طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ مصدر سابق، ص58.
(2) المصدر نفسه، ص59.

النقائص ولو تحرّى فيها المرء ما تحرّى، واتخذ من المُثل غير الشرعية ما اتخذ»[1].

وهذا ما قصده الشاطبي في تأكيده أن كل عمل مُتَّبَع فيه الهوى من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بدّ من حامل يحمل عليه، وداع يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية مطلب الشارع في ذلك مدخل إلى مقتضى الهوى والشهوة، وما كان ذلك فهو باطل بإطلاق[2].

ج ـ **الدخول في الاشتغال**: وهو قوام العقل المسدَّد في مقابل النظر في العقل المجرد، أي الاستغراق في العمل وإتيانه على وفق مقتضى الحكمة منه وعلى وفق ما يؤول إليه في المستقبل. فالعبرة ليست بالأفكار المجردة وإنما بالنتائج العملية التي تلازم هذا الاشتغال، يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «حدُّ الاشتغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل، ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد همّ القدامى كما همّ المُحْدَثين، ولكنه اكتسى عند هؤلاء مكانة متميزة حتى أصبح المعيار الذي يُفزع إليه في كل شيء، وتواردت على هذا المفهوم أسماء مختلفة، مثل: العمل، الشغل، الفعالية، النشاط، الإنتاجية، التطبيق، التقنية، وبالأخص الممارسة»[3].

وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائنًا حيًّا عاقلًا في العقلانية المجرّدة إلى كائن حيٍّ عامل في العقلانية المسدّدة.

---

(1) المصدر نفسه، ص60.

(2) الشاطبي؛ **الموافقات في أصول الشريعة**؛ المجلد2؛ مرجع سابق، ص173.

(3) طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ مصدر سابق، ص61.

يظهر ممّا تقدم أن العقل المسدَّد هو عقل مجرد وقد دخله العمل الشرعي، أي أنه خرج من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي، غير أن العقل المنبني على التسديد حتى وإن حصل لديه إدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصل لديه إدراك الوسائل الناجعة، وبالتالي يكون عرضة لآفات مختلفة يحدّدها طه عبد الرحمن في آفتين هما:

- **آفة التظاهر**: وتترتب على التفاوت بين ظاهر الفعل وحقيقة القصد منه وما ينجم عن هذا من ضرر، كأن يأتي الفاعل (المشتغل) فِعله ليس من باب التقرُّب إلى اللَّه، وإنَّما من باب التكلُّف، وما يترتب عليه من عَناءٍ وحرج من جهة، والوقوع في الضرر من جهة ثانية، أو من باب التزلُّف بغرض استرضاء الناس والتقرُّب إليهم طلبًا لِخَفيّ المنفعة من رضاهم، أو من باب التصرف وإشراك النفس في الأفعال إلى حدّ العُجْب والغُرور والاعتداد بالنفس، وهذا ما يقطع عنه معرفة اللَّه وإفراده بالعبادة[1].

- **آفة التقليد**: وتترتب على عمل المشتغل أو القُرباني بقول أو بعمل الغير من دون تحصيل دليل يُثبت فائدة هذا القول أو العمل، أي الانكباب بالعمل على شاكلة أقوال وأعمال الغير من دون تمحيص فائدتها العملية والتأكد من نجاعتها، وهذا ما يضرُّ بعمل القُرباني ويَحرِمه التقرُّب إلى اللَّه ويُلقي به في تِيه الضلالة والهلاك، والتقليد عند عبد الرحمن أشكال ودرجات، سواء من باب الاتفاق، أو العادة، أو النظر[2].

(1) المصدر نفسه، ص79.

(2) المصدر السابق، ص83.

2- العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة

على الرغم من عُلُوّ منزلة العقل المسدَّد وشرف مرتبته على العقل المجرد، وقدرته على قهر حدود هذا العقل، فإن الكثير من الآفات التي يمكن أن تَعْلَق به من شأنها أن تنقص من كماله، وتقطع صلته بالشرع؛ لأن شرط العقل المسدَّد هو مجرَّد دخول العقل في الاشتغال الشرعي، وليس النزول بمراتبه، ولذا اجتهدت الممارسة الشرعية الإسلامية في الخروج من آفات العقل المسدَّد الخُلقية والعملية والدخول في مرتبة أعلى وأفضل يُورِثُها العمل الشرعي، وهذا في الاشتغال اصطلح عليها طه عبد الرحمن باسم العقل المؤيَّد، والذي يُمكّن المتقرِّب من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية، وإقامة باقي أعماله على هذه التجربة الفياضة؛ فالعقل المؤيَّد هو «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلًا على تحصيل المقاصد النافعة»(1)؛ فالعقلانية المؤيَّدة تُسلِّم بوصل العقل بالفعل، وعدم انفصال المعرفة باللّٰه عن العلم بالأشياء، وتُؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تُمكّن صاحبها من تلقّي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برُسومه اللفظية، وكأن المتقرِّب في تَرقِّيه إلى مرتبة العقل المؤيَّد غايتُه تدارُك الآفات الخُلقية والعلمية التي ورِثَتْها كلٌّ من العقلانيتين المجردة وبالخصوص المسددة. فالذين اقتصروا على أبنية العقل المجرَّد في المعرفة لم يزدهم اقتصارهم هذا إلّا إعراضًا عن المعرفة باللّٰه والاشتغال على مقتضى شرعه، وقطعوا على أنفسهم سُبل بلوغ المعرفة الغيبية تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة أخرى بحجة استقلال المعرفة العلمية.

---

(1) طه عبد الرحمن؛ سؤال الأخلاق؛ مصدر سابق، ص83.

وأما الذين اقتصروا على العقل المسدَّد، حتى وإن حصل لديهم الإجماع بأن التوسل بالعلوم النقلية مُوصل إلى معرفة اللَّه أو مُعينًا على ذلك، فإنه لم يحصل لديهم الإجماع على مستوى العلوم العقلية؛ لانفكاكها عن معرفة اللَّه، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: «فكلُّ العلوم نقليةً كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لا بُدّ أن يصل إلى إدراك جانبٍ منها، وأن يستزيد التقرب إليها، وإلّا كان عِلمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع»[1].

فالمتقرِّب المُترقّي إلى مرتبة العقلانية المؤيَّدة، من واجبه العمل والمزاولة عليه والاستزادة منه حتى يكون مفتاحًا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق اللَّه، من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشرع، والدخول في ما فيه احتمال الضرر؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «يجب أن تكون الممارسة العقلية مُتسعًا للاستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر؛ فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق، ومتسعة الرحاب، بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول، أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه»[2].

وبهذا، فالعقل المؤيَّد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني وإقرار لفظي، وإنما هو بالأساس اعتقاد حيٌّ يقيني

(1) طه عبد الرحمن؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ مصدر سابق، ص149.

(2) المصدر نفسه؛ الصفحة نفسها.

يُصدّقه العمل، وقولٌ يُحقّقه الفعل، والإيمان الحيّ لا يوجد إلّا مع العمل. هذا الفرق يوضح كيف أن الجهد الارتقائي الذي يبذله المؤمن، لا يُقاس في حجمه بالجهد الاعتيادي الذي يبدل المعتقد المؤمن؛ إذ إن المؤمن يتحرّك بكُلّية قُواه ما بطن منها وما ظهر، طالبًا الأفعال التي يوجبها التعلق بأشرف القيم الروحية والعملية، التي تُورث الصلاح عاجلًا في الحال وآجلًا في المآل.

وإذا كان العقل المؤيد عبارة عن ذلك الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء عن طريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤيدًا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل؛ فإنّ التوسُّل هو قَوَامُ هذا العقل وجوهر العلاقة العبدية بين العبد وربه، والتي تكشف عن غنى الرب وافتقار العبد، وهذا أمر يقتضي أن يتوسّل العبدُ الفقير إلى الربِّ الغني بالأقوال الطيبة والأعمال الصالحة، كي ينجو ويظفر بما يحب ويرغب؛ يقول عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُوا۟ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]. ويقول سبحانه: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾[2]، ويقول ﷺ فيما يرويه عن ربّه سبحانه وتعالى: «ما تَقرّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممّا افترضْتُه عليه، ولا يزال عبدي يتقرّبُ إليّ بالنوافل حتى أُحِبَّه»[3]. فالمتقرب إلى اللّه يؤمن بأن اللّه عزّ وجلّ يُحبّ من الأعمال أصلحَها ومن الأقوال والأفعال أطيبَها. ومن هنا فقد حثّ سبحانه وتعالى عباده على التقرُّب

(1) سورة المائدة، الآية: 35.

(2) سورة الإسراء، الآية: 57.

(3) رواه الشيخان في صحيحيهما.

والتوسُّل إليه والتودُّد منه بأسمائه الحُسنى وصفاته العُلى، وبالإيمان به وبرسوله، وبمحبّته تعالى ورسوله والصالحين، وبالفرائض الواجبة، والنوافل المستحبة، وبترك المحرَّمات، واجتناب المَنْهِيّات؛ لأنّ اللَّه طيّبٌ لا يُحبّ إلّا العمل الطيّب.

ويؤكد طه عبد الرحمن أن العقل المؤيَّد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية، وهنا تبرز نزعتُه الصوفية، وكيف أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله وبتربية أفعاله حتى تصير مُوافِقةً لمعارفه، ثم يُعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفُه معرفة اللَّه، وتجلب له أعماله محبته الخاصة. وهنا تتحقق دلالة العبدية في فعل المتقرِّب إلى اللَّه والمشتغل به والمتعامل فيه، وينقلب مفهوم الإنسان بذلك من كونه كائنًا حيًّا عاملًا في العقلانية المسدَّدة، إلى كائن حيٍّ عابد في العقلانية المؤيَّدة. يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «ومتى سلّمنا بأن الصوفي في نُشْدان الكمال والتكامل في السلوك... أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية رُكن الأركان التي يتحقّق ويتقوّم بها السلوك عنده»[1]. فالعمل الصوفي بهذا يُعدُّ طريقًا بديلًا لتحقيق الحرية الحقيقية، من حيث إنه يناقض أيَّ تعبُّدٍ لغير اللَّه، بل إن العمل الصوفي يغدو في مدلوله الاجتهاد في التعبد للَّه بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من كل أشكال الاستعباد. وبهذا الإخلاص في التعبد للَّه ينكشف الطريق الأنجع للانعتاق من مظاهر الاستعباد الظاهرة والباطنة؛ فالإنسان الحرُّ هو من اختار أن يملكه اللَّه بالكُلّية؛ لأن الأصل في

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ مصدر سابق؛ ص147.

التعبد هو التخيير. ذلك لأن اللّه يَتعبّدُ عباده ولا يستعبدهم(*) وهو تحرير بأزكى الوسائل وهي التعلق بالإرادة الإلهية.

فالتعبُّد للمتعالي يفتح آفاق الانطلاق في فضاءات الروح والمعاني والانعتاق من قيود المادة والمصالح؛ يقول طه عبد الرحمن: «...إن المتقرب لا يتحقق بالعَبْدية إلا إذا تحرّر من رِقِّ الحرية الكونية، وأن لا سبيل له للتحرُّر من هذا الرقّ الكوني إلا إذا تحقق بالافتقار والاضطرار، وأن الافتقار جامع لِمِنن الخالقية الإلهية خَلْقًا ورِزقًا...»[1].

فدرجة العبدية لن تُنال من قِبل المتقرب إلى اللّه عزّ وجلّ والطالب لمحبّته إلا على قدر تحرُّره من رِقّ الشهوات والمخالفات، فتضفي على وجوده معنى روحيًا ربّانيًا، بحيث تصبح كل حركاته وسكناته، وسلوكاتِه ومعاملاته، وأقوالِه وأفعالِه، وكلامِه وصمتِه، وعملِه وتنسُّكِه، وسَعْيِه في طلب الرزق وتنعُّمِه بالطيبات من متاع الدنيا... كل ذلك يصبح وجهًا من أوجُه العبادة وهذا بمقتضى أصل

(*) وهنا ضرورة التمييز في كلمة «العبد» بين مدلولَي العَبْدِية والعبودية؛ فنحن عبادُ اللّه وليس عَبيده، والعبدية من العبادة والتي قَوَامُها العقلُ والحرية والأخلاق، بينما العبودية من الاستعباد والذي قوامُه الجبر والقهر والحتمية، وتبرير الحياة الأخرى وما يترتب عليها من ثواب أو عقابٍ، لا يتأسّس إلّا على فكرة العبدية كما قال أهل الاختبار. وفي حديث لأبي هريرة ﷺ: «لا يقُلْ أحدُكم لِمملوكه عبدي وأَمَتي، ولْيَقُلْ فتاي وفتاتي»، وهذا على نفي الاستكبار عليهم؛ فإن المستحق لذلك هو اللّه تعالى، هو رب العباد والعبيد كلهم. قال الأزهري: اجتمع العامّة على التفرقة ما بين عباد اللّه والمماليك، فقالوا: هذا عبدٌ من عباد اللّه، وهؤلاء عبيد ومماليك. ابن منظور؛ لسان العرب؛ مج 10؛ دار صادر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2000؛ ص9.

(1) طه عبد الرحمن؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ مصدر سابق، ص144.

الرؤية، يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «إن المكلَّف يعلم أن اللَّه يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية إن جاءته بالرضا عن أفعاله سعِد سعادة لا يشقى بعدها. وإن جاءته بالسخط شقِي شقاوةً لا يسعد بعدها. وبذلك فهو مُطالَبٌ بأن يراقب نفسه ويراقب اللَّه في كل أفعاله»[1]، مصداقًا لقوله ﷺ في ردّه على السائل عن الإحسان: «أن تعبُد اللَّه كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[2].

وتحقُّق العَبْدِية بالمعنى الصوفي قَوَامُه الحُرّية، لا الحرية التي أشاعتها الثقافة الغربية الحديثة كمظهر من مظاهر الحياة الفردية، والتي اصطلح عليها طه عبد الرحمن باسم «الحرية المكانية»، والتي تقوم على حرية التملك والتصرف في المحيط والأشياء، وإنما الحرية الحقّة التي يجب أن يطلبها المتقرب إلى اللَّه، وهي التي اصطلح عليها باسم «الحرية المكونية» (الربانية)، والتي إذا وقع عمل المتقرب بمقتضاها صار حُرًّا لا تَستَرِقُّه الشهوات، بل أضحى ذا مناعة روحية تؤهله لأنْ يختار، وأن يستعمل الأشياء من دون أن تملكه؛ لأنه رَوَّضَ جوارحه وجاهد نفسه ولم يعُد لغير حُكم اللَّه عليها سلطان؛ يقول الشيخ العربي الدرقاوي(*) في رسائله: «فمن أراد أن تُريَهُ الحُريةُ

---

(1) المصدر نفسه، ص128.

(2) رواه مسلم عن حديث طويل عن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه.

(*) هو الشيخ العربي الدرقاوي الحسني المتوفى سنة 1239 هـ وعمره نحو 80 سنة، مؤسِّس الطريقة الدرقاوية، من قبيلة زروال قريبًا من مدينة فاس شمال المغرب، له كتاب الرسائل وهي رسائل موجهة إلى مُريديه، غايتها التربية على منهاج المتصوفة بتربية الأمّيين على التقشُّف ولبس المُرقّعة، والجمع بين العلم الشرعي والتربية الصوفية، لكنها أكثر ميلًا إلى الصوفية. هشام شبانة وآخرون؛ **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**؛ مج7، دار الجيل؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2005؛ ص133 .

وجهَها فَلْيُرِها وجه عُبوديته، وهي النيّة الصالحة، والمحبة الصادقة، والظن الحسن، والخُلق الكريم، والوقوف عند الأمر والنهي من غير تبديل ولا تغيير؛ فإنها تُريه وجهها ولا تستُره عنه»[1].

ونستخلص مع طه عبد الرحمن من حقيقة التجربة الصوفية جملة خصائص، منها:

- العمل الصوفي تحويلي، أي ينفُذ إلى الجذور المعلومة ليجتثّها ويستبدلها بأخرى صالحة، وهي التي عبّر عنها باسم المُباطَنة؛ يقول عبد الرحمن: «إن المباطنة هي كون الذات المتعرّف عليها بالتجربة، تصبح دالّةً على أوصافها المُدرَكة أصلًا بالنظر، وعلى أفعالها المترتّبة أصلًا في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالّة على الذات كما هو الشأن في العقل المجرَّد، أو تكون الأفعال هي الدالّة عليها كما هو الحال في العقل المسدَّد»[2].

- العمل الصوفي استمراري؛ لأنه ليس محصورًا بأزمة ولا محدودًا بظرف عابر، بل إن الإنسان لم يُخلق إلّا للتعبُّد للّه على وجه الإخلاص وبمقتضى الاشتغال باللّه، وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يُذكّره باللّه دائمًا وأبدًا، فما يعقِل المكلّف شيئًا إلّا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربّه فيه[3].

وهنا تبرز الحاجة المُلحّة، حسب الرؤية الطاهائية، إلى العمل

---

(1) مجموعة رسائل مولاي العربي الدرقاوي الحَسني؛ تحقيق بسّام محمود بارود؛ المجمع الثقافي؛ أبو ظبي، الإمارات العربية؛ 1999، ص146 .

(2) طه عبد الرحمن؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ مصدر سابق، ص127.

(3) المصدر السابق، ص129.

الصوفي الذي يتحقق بمقتضاه الوصل الدائم بين الشأن الدنيوي والشأن الأخروي، وهو ليس وصل تسلط للأعلى على الأدنى، بل بمقتضاه تتعزّز سُلطة الفِكر بسُلطة الذِّكْر.

ـ العمل الصوفي نموذجي من جانب الإخلاص في تحرّي مقتضيات الطريق الشرعي، وكيفية العمل وَفْقه، يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «ومن الممارسات عند أهل التجريد وأهل التسديد ما تدّعي الإخلاص من غير أن تستجيب لشرط التحرُّر من ابتغاء المنافع، بل تأخذ بنقيض هذا الشرط، فتدّعي أن العمل بمقدار نفعه... فما لم يتطلّع العامل إلى التجرُّد عن الشعور بالامتنان على الغير وعن الشعور باستحقاق العِوض، إلّا وبقيت في نفسه دَواعٍ تَنزِعُ عن عمله صفة الإخلاص»[1].

ـ العمل الصوفي تكامُلي من حيث إنّه لا يقيم حُدودًا بين دوائر الحياة والوجود، فترتبط الذات بنفسها، واللّه بالكائنات؛ لأن سرّ الوجود يجمعها جميعًا؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «وعلى هذا، فالصوفي لا يجمع بين معرفته بالشيء ومعرفته باللّه كما لو كان واصلًا بين أمرين مستقلّين فيما بينهما، ومُصطنعًا لعلائقَ خارجيةٍ تشُدُّ أحدهما إلى الآخر على طريقة أساليب العقل المجرَّد، وإنما معرفته بالشيء لا تُفارق معرفته بذاته، ومعرفتُه بذاته لا تفارق معرفته بربّه، ومعرفتُه بربّه ليست إلّا تحقُّقه الكامل بالتبعية له، فلا يتم الجمع إذن إلَّا على وجه العبدية التي تجعله يستجلي من الشيء المُدرك الجهات التي يمكن أن يُقِرّ منها بالتبعية لربّه»[2].

---

(1) المصدر نفسه؛ ص135.

(2) المصدر نفسه؛ ص153.

هذه القيم التي تزخر بها التجربة الصوفية الحية، ويُكابدها الذاكر العابد المؤيَّد، يمكن بحقٍّ أن تُشكّل قاعدةً ودعامة روحية وأخلاقية كبيرة للمعايير، التي أصبح عالمُنا اليوم ينشُدها ويصبُو إلى ترسيخها، بديلًا عن الآفات الأخلاقية والصراعات التي يزُجُّنا في أتونها الوجه المزيّف للعقلانية الحداثية. ومن هنا، فلا سبيل إلى الخروج من هذه الآفات ومختلف أزمات النمط المعرفي الحديث إلّا بالعودة إلى هذه القيم.

وخلاصة القول إن العقلانية ليست مرتبةً ولا درجة واحدة، وإنما هي مراتبُ ودرجاتٌ متفاضلة تعكس وبشكلٍ جليّ الفعالية العقلية للإنسان وقدرته على الانتقال من فعل عقلي إلى آخر يفُوقه قيمةً معرفية. فالعقل المجرد، والذي يمكن أن نسمّيَ صاحبه -على حدّ اصطلاح طه عبد الرحمن- بالمقارب، تلازمه حدود، وتنطوي أبنيته على آفات تمنعُه من تحقيق مقاصد لا يقينَ في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها. أمّا العقل المسدَّد، والذي يمكن أن نسمّيَ صاحبه بالقُرباني حتى وإن كان يسعى إلى ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتّجه إلى الاتّصاف بوصفٍ عقلاني أفضل، فهو عقل يسدّده العمل، وهو أيضًا لم يكن بمنأى عن آفاتٍ تُحاصره وتمنعُه من تحقيق المعرفة الكاملة؛ كونه يسعى إلى تحقيق مقاصدَ نافعةٍ بوسائل لا يقين في نجاعتها.

أمًّا العقل المؤيَّد والذي يمكن أن نسمّيَ صاحبه بالمقرب، فهو يمثّل أعلى المراتب من الفاعلية العقلية؛ لنزول صاحبِه منازلَ مُتغلغلةً في الاشتغال الشرعي، وفي الوقت نفسه يسدّد منافذ الآفات الخُلقية والعلمية، ويفُكّ طوق الحدود الآسِرة التي تقع فيها المُمارستين العقليتين المجرَّدة والمسدَّدة، وبالتالي فعقلانية المقرب هي أكمل العقلانيات؛ كونها القادرة على الجمع بين نَفْع المقاصد ونجاعة

الوسائل، أي فوائد عقلانية المُقارب وفضائل عقلانية القُرباني، وفي الوقت نفسه هي العقلانية الأجدر لتحصيل المعرفة الأكمل والأشمل، والمنبثّة في عالم الغيب، أي الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية. فالعقل الكامل ما كان مُفضيًا الى القُرب من حضرة اللَّه، ولا قُرب واصل بغير عقل كامل.

ثانيًا: الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة وأبعادها اللاأخلاقية

لا خلاف في أن جذور الثورة العلمية تضرب في عمق الماضي، ويُعتبر عصر النهضة بداية هذه الثورة وما شكّلته من نقطة تحوُّلٍ حاسم في نظرة الإنسان إلى الكون، وما تبعه من كشوفات هائلة ومذهلة، تُعبّر عن جبروت العقل اللامحدود، مثّله علماءُ عمالقةٌ قلَبُوا نظام التفكير رأسًا على عقب، وحطّموا أبنية التفكير القديم، وأرْسَوا دعائمَ تَصوُّرٍ جديد للعالم والطبيعة قَوَامُه منهجٌ منظّم يُخضع الظواهر الطبيعية للوصف التجريبي الواقعي لا للاستنباط العقلي، وبأدواتٍ ووسائلَ علميةٍ دقيقة تضمن حظوظ الإنسان في السيطرة على الطبيعة بعد أن كان خاضعًا لها؛ إذ بلغ التفكير العلمي قمّة نجاحه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتلاحق التطبيقات العلمية، التي غيّرت وجه الحياة في العالم وما رافقها من اختراعٍ للآلات وكانت نتيجة ذلك هي سيادة نوع من الإيمان المتطرّف بالعلم.

وإن الحقيقة في جميع مجالاتها لا تنكشف إلّا عن طريق منهج تجريبي وبتقنية غاية في الدقّة؛ «إن التحول الحاسم الذي حدث في تاريخ البشرية هو ظهور العصر العلمي التقني ابتداء من القرن 17 والذي بلغ ذروته الآن، وهي الفترة التي حدث خلالها تحوُّل معرفي أساسي تَمثّل في الانتقال التدريجي من الفكر التأمُّلي الكيفي إلى

الفكر التقني والكمّي والمنهجي، والذي لا يمكن أن نوجز غايته في جملة إرادات، منها إرادة السيطرة مزدوجة على الطبيعة وعلى الإنسان داخليًّا وخارجيًّا بالمَعنَيَيْنِ السيكولوجي والبيولوجي والسوسيولوجي السياسي»[1]. هذا التحوُّل المذهل كانت له تبِعاتٌ سلبية يمكن تحديد ملامحها، من خلال معالجة طه عبد الرحمن لها، في:

1- مبدأ السيادة في الفكر الحداثي الغربي وفصل العلم عن الأخلاق

تأسيسًا على مذهبه الأخلاقي يعرض طه عبد الرحمن أصول الحداثة الغربية وأسسها التجريبية برُوّادها الأنواريّين والوضعانيّين، ويمارس نقده لعقلانيتها العلمية والتقنية والقائمة على مبدأ سيادة الإنسان على الكلّ. ويحدّد طه عبد الرحمن فكرة السيادة بقوله: «السيادة في هذا النظام هو أن يتولّى الإنسان آفاق الإمكان التي تفتح في النظر، وأيضًا أبعاد التمكُّن التي تبرز في العمل، وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها؛ لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكلَّ ممكنًا ويتمكن من ناصية الكل»[2]؛ فالنظام العلمي التقني في نظره يكرس ثلاث مراتب للسيادة:

أ- **سيادة التنبؤ**: معلوم أن التنبُّؤ دعامة أساسية من دعامات النظام العلمي التقني الحديث؛ كونه لا ينشأ من فراغ بل هو نابع حقًّا من نواميس الكون وأحكامه، ويتماشى معها ولا يتعارض مع

(1) محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق، ص48.
(2) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق، ص115.

قواعدها، فكلّما تعمّقنا في دراسة الظواهر الطبيعية والنواميس الكونية والقوانين البيولوجية، ثم جمعنا كل هذا في حصيلة علمية كُلّية، ثم صُغناها في معادلات ونظريات؛ فإنها تأخذ بأيدينا وتُرشدنا إلى توقعاتٍ وحقائقَ كثيرةٍ لا تستوعبها حواسُّنا؛ لأنها تقع فيما وراء حدودها «فالتنبؤ هو عبارة عن السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكُّن العلمي»[1].

معنى هذا أن التنبُّؤ يُورث الإنسان القدرة على السيطرة على القوانين الطبيعة في الحال والمآل.

هذه القدرة اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بِاسم «قوة السَّطْوَة».

ب ـ **سيادة التحكُّم**: لا يمكن للعقل العلمي والتقني السيطرة على قوانين الطبيعة ونظام الأشياء، آجلًا أو عاجلًا، إلّا إذا تمكّن من القدرة على تطبيقها لتأخذ بُعدًا عمليًا واقعيًا، أي إدخالها مرحلة الممارسة؛ فالنظام العلمي والتقني لا يعترف بالسيادة كفكرةٍ موطنُها العقل النظري، بل إن الممارسة موطنُها التطبيق العملي؛ فالتحكُّم هو «عبارة عن السيادة على نسق آفاق الإمكان النظري وتطبيق أبعاد التمكُّن العملي»[2].

هذا يعني أن قوانين الطبيعة، جامدةً كانت أو حيّةً، لن تَرضخ لإرادة ولا لسيطرة العقل العلمي والتقني إلّا إذا خضعت لمبدأ التنظيم، الذي بموجبه تتناسق هذه الإمكانات النظرية وتطبق التمكّنات العملية.

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق، ص116.

(2) المصدر نفسه؛ الصفحة نفسها.

هذه القوة المهيمنة اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بِاسم «قوة البأس».

ج ـ **سيادة التصرُّف**: وهي أعلى سيادة يُحصّلها النظام العلمي التقني، أي الخروج من مرتبة التنسيق الخارجي لآفاق الإمكانات إلى مرتبة التنسيق الداخلي لهذه الآفاق؛ «فالمقصود بالانتساق هو أن تتولّى الإمكانات تصحيح بعضها البعض، طبعًا للاندماج فيما بينها، والمقصود بالانطباق هو أن تتولّى التمكُّنات توجيه بعضها البعض حِفظًا للتوازن المطلوب فيما بينها»(1).

هذه المرتبة من السيادة تُورث نوعًا خاصًّا من القدرة، وقد اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بِاسم «قوة البطش».

ما يمكن استخلاصه من هذه المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي والتقني أنها تدعو إلى مبادئ سلوكية تضرُّ بالأخلاق الدينية ضررًا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية؛ فمرتبة التنبُّؤ تستبعد الأخلاق، ومرتبة التحكُّم تستحوذ عليها، ومرتبة التصرُّف تصطنع بديلًا لها. هذه الوضعية كرّست واقعًا جديدًا أنتجه العقل العلمي التقني كان اندماجُ الإنسان الحديث والمعاصر فيه عميقًا وإقبالُه عليه شديدًا، بعد أن نفض يديه من الدين والأخلاق، وجعل من العقل والعلم إلٰهين جديدَين.

هذا يعني أن الحداثة الغربية بموجب هذا المنظور المذهل في مجال العلوم والتقنية قد قطعت أيّ صلة بالأخلاق، أيْ لا أخلاق في العلم والتقنية. وهذا ما أوقع المجتمع الغربي خصوصًا في آفات

(1) المصدر نفسه، ص117 .

أخلاقية لا حَصْر لها انسحبتْ آثارها على كل المجتمعات، التي نصَّبتِ الحداثةَ الغربية إمامًا لحياتها. «ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مُراده من وراء قَطْعِ صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحميل كمال السيادات الثلاث: التنبُّؤ، والتحكُّم، والتصرُّف، بل صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسارٍ تَحُفُّه الأخطار والأهوال من كل جانب»[1].

فالنظام العلمي التقني، في سَعْيِه إلى السيادة بعيدًا عن الأخلاق، يكون قد كشف عن سلبياته بعد أن كان أنصارُه يعتقدون أن التقدم العلمي والتقني قادر على أن يرفع عن الإنسان أسباب الجوع والمرض والمشقّة، وأنْ يمدّه بأسباب رغد العيش ومتعة الأمن والسعادة، فإذا به يُلقي بالإنسان في دوّامةٍ من الشقاء والشكّ والقلق على مصيره؛ لِما ورثه من آفات لا حصر لها «وبترك هذه العقلانية المتعمّد لجانب الاشتغال من الأخلاق الدينية تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمدّ الإنسان، عبر أطواره الثقافية والحضارية، بمعاني الحياة ومعايير السلوك وقِيم العمل، وأغلقت دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكُّنات المادّية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه التمكُّنات من أسباب الضرر التي قد تتطرّق إليها»[2].

ولعلّ من أهم بوادر المعركة الحادّة بين العلم والدين، وسعي العقلانية العلمية التقنية في القرن التاسع عشر من أجل السيادة بوصفها أيديولوجيا مسيطرة من التراث الغربي، ما أحدثته النظرية التطوُّرية من

---

(1) المصدر السابق؛ ص123.

(2) المصدر نفسه؛ ص120.

ثورةٍ فكرية وعلمية هامّة؛ إذ قام داروين (1809-1882) بشرح أُسس آليات التغير التطوري بمفهوم الانتخاب الطبيعي، الذي يتلخّص في أن كل الكائنات تنتج أفرادًا أكثر ممّا يحتمل أن يعيشوا بكمّيات الغذاء الموجودة، ولا يبقى ويتكاثر سوى الذين يتغلّبون على منافسيهم؛ إذ إن الهدف هو بقاء النوع، ويقع الصراع على مستويين: إمّا أن يموت بعض الأفراد الضعفاء، وإمّا أن يفنى أفراد المجموعة بأكملها، بمعنى أن الكائنات التي تتزوّد مع بقائها بقوة أكبر أو تكون أكثر قدرة على مقاومة أفاعيل الطبيعة تكون أكثر قابلية للبقاء، وأعقاب النسل فيها صفاتها التي مكثت لها في الحياة[1].

ورأى داروين أن التطور بالانتخاب الطبيعي لا ينطبق على مملكة الحيوان فحسب، بل ينطبق أيضًا على الجنس البشري. وقد رسّخت نظرية داروين في الأذهان فكرة التغيير المستمرّ للأشياء، وحرب الطبيعة والجانب الخلاّق فيها، وعلى حدّ تعبيره فإن هناك عظمة في عملية التطور والانتخاب الطبيعي؛ يقول داروين في هذا الصدد: «فمن تلك البداية المتناهية في البساطة تطوّرت وما زالت تتطور أنواعٌ لا حصر لها غاية في الجمال والإبداع»[2].

وبهذا تكون نظرية التطور قد فتحت جبهات جديدة في الحرب بين العلم والدين (الأخلاق)، أي قوّضتْ سلطة الكتاب المقدس، وطوّقت الإنسان نفسه إذ مسّتْ كرامته وعرّضتْ مكانته وعلاقته بالكون إلى الحَطّ والامتهان، بعد أن ادّعت صحة ذلك الأصل

---

(1) تشارلز داروين؛ أصل الأنواع؛ ترجمة إسماعيل مظهر؛ مكتبة النهضة؛ بيروت، لبنان؛ 1973؛ ص38-39.

(2) المرجع نفسه؛ ص77.

الوضيع للإنسان أي الأصل الحيواني. وهكذا نسف تفسير داروين الطبيعي الغاية من وجود الكون، ومعه فكرة الخَلْق الذي فسّره بقُوى الطبيعة بدل القوة الإلٰهية.

وبإعراض عقلانية النظام العملي والتقني عن الاعتبار الأخلاقي الديني، تكون قد رمَتِ الإنسان الحديث في أتون أزمة خطيرة مسّتِ المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، إذ تجلّت آفاتها في مختلف مظاهر الاختلال البيئي، من ارتفاع درجة حرارة الأرض من جرّاء إفراط الإنسان في استخدام الطاقة وما نجم عنه من تلوُّث الجو وما يُورثه من أمراض، واتساع ثقب الأوزون، وذوبان الجليد في المناطق القطبية، وزيادة قوة الأعاصير... والأزمة الأخطر هي تلك التي مسّتْ صميم الكائن الحي عمومًا، والإنسان خصوصًا في تركيبته العضوية، عبر ما يعرف باسم «الثورة البيولوجية»؛ فالتقدم المذهل في البحوث البيولوجية وخصوصًا في نطاق الهندسة الوراثية وهندسة الجينات كفيل بأن يُحدث ثورة خطيرة تفُوق خطورةً القنبلة الذرّية من خلال التلاعب بالجينات ومحاولة تغيير الخَلْق. وهنا أخذ بعض العلماء(*) يتخوفون من بعض النتائج التي، قد تؤدّي إليها مثل هذه اللعبة الخطرة في تبديل الجينات بين المخلوقات، وخصوصًا عندما نجحت التجارب التي حوّل بها العلماء بعض الكائنات الدقيقة المسالمة إلى كائنات ممرضة؛ إذ قد يُغري ذلك البعض في تصميم كائنات بكتيرية تحمل كل سوءات الأرض، وينتج عن ذلك سلالات

(*) من هؤلاء: الدكتور روبرت شينشايمر رئيس قسم البيولوجيا بمعهد كاليفورنيا التكنولوجي، والدكتورة ماكسين سنجر رئيسة قسم أنزيمات أو خمائر الأحماض النووية بالمعهد القومي لبحوث السرطان، و. م. أ، د. ماكس بونستيل من معهد بحوث الجزيئات البيولوجية بزيوريخ، سويسرا.

مدمِّرة لا تعرف أجهزة المناعة في أجسامنا عن أصولها شيئًا، فتدمّرها تدميرًا، أو قد تُستخدم في الحروب البيولوجية وتصبح بذلك أشدّ فتكًا من القنابل الذرّية[1].

ولقد عرض ألدوس هكسلي في كتابه «عالم جديد شجاع» بعض التوقُّعات المتشائمة عن تطورات المستقبل، الذي يصور عالمًا تسُوده تمييزات اجتماعية صارمة بناءً على فوارق بيولوجية من صنع الهندسة الوراثية، وها هو ذا «جاك ألول» يطرح بدوره نظرة سوداوية في كتابه «المجتمع التكنولوجي» الصادر في الخمسينيات؛ إذ ذهب إلى أن المجتمع التكنولوجي قوةٌ ماحِقة تقمع الشخصية تحت ضغوط بيرقراطية مركزية، أو كما عبّر عنها في جملة واحدة: «سيكون الإنسان مُدجَّنًا شأنه شأن سروالٍ تحت مِكْواة»[2].

فالعقل الحداثي الغربي في سعيه إلى ترسيخ الذات الإنسانية، يبتكر الآلة ويبدع في التقنية بغرض الجواب عن السؤال الذي مفاده: كيف نغيّر العالم؟ هذا الطمع اللامحدود واللامشروط في تغيير العالم لا يعرف النهاية، بل يُؤسِّس لنظام علمي تقني لا يكاد يقف عند غاية حتى تبرز الحاجة إلى غاية جديدة، إنه الإفراط في طلب تمام السيادة، أو كما قال طه عبد الرحمن: «أن يجعل الإنسان

---

(1) عبد الحسن صالح؛ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان؛ **مجلة عالم المعرفة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ الكويت؛ العدد48، كانون1/ ديسمبر، 1981؛ ص132.

(2) آر. إيه. بوكانت؛ الآلة قوة وسلطة؛ ترجمة شوقي جلال؛ **مجلة عالم المعرفة**؛ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ الكويت، العدد259؛ تموز/ جويلية، 2000؛ ص115.

الكل ممكنًا ويتمكّن من ناصية الكل»[1]. ويقول أيضًا: «وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الغربية نظامًا لا يبتغي السيادة المحدودة، التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة، وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام قاهرًا للإنسان ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظامًا متسلّطًا»[2].

ولمّا كان العقل الحداثي عقلًا يسعى إلى تغيير العالم طمعًا في بلوغ عالم بديل، فقد زَجَّ بالإنسان في عالم الاغتراب، وطرد المتعة من اللحظة الحالية نحو الأزمنة الآتية المجهولة. ويمكن لنا أن نوجز الوضع، الذي آل إليه واقع الإنسان الحديث من جرّاء طمع العقل الحداثي الغربي وسَعْيِه إلى التغيير، في قول عدنان رضا النحوي وتقويمه للحداثة الغربية: «تُمثّل الحداثة في العالم الغربي، كما يرسمها واقعها وفكرها وممارستها، الصورة المنحرفة لسعي الإنسان إلى التغيير وسعيه وراء الجديد سعيًا متفلّتًا من الإيمان والتوحيد غارقًا في ظلام الشِّرك والإلحاد، سعيًا يجمع اليوم خبرة آلاف السنين في الانحراف، والشذوذ، والأمراض النفسية والعصبية، والشرّ، والفساد في الأرض، وطغيان الشهوة الجنسية المتفلّتة والملتهبة، وفَوْرة سائر الشهوات المدمِّرة لتدفع هذه كلها ردود فعل نفسية عنيفة غير واعية في ثورة هائجة تحاول هدم الماضي بصورة مستمرة متتالية، حتى لا يبقى حسب ظنِّ رجالها شيء ثابت في الحياة، لهجوم جنوني على التراث والدين وثورة على الحياة وعلى

---

(1) طه عبد الرحمن؛ سؤال الأخلاق؛ مصدر سابق؛ ص115.

(2) المصدر السابق؛ ص142.

سنن الكون بين قلق الشك والريبة، وفُجور الكِبْر والغُرور. إنها تمثّل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين بما كسبت يداه»[1].

1-الحداثة وأزمة الحضارة الغربية

معلوم أن المجتمع الغربي قد بلغ الذروة في تقدُّمه المادّي، ولا يجادل في هذا إلَّا جاحد مُكابر؛ فما حقّقه الغرب من تقدُّم علمي وتقني في العصرين الحديث والمعاصر ما كان ليخطر على بال بَشَرٍ في دقّته وتعقيداته، غير أن هذا التقدم الذي ظلّ يتباهى به الغرب تعرّض لهزّات وانكسارات حادّة لِما أحدثه من تقلُّبات في أمور الحياة وشؤون المجتمع كشفت عن عمق الأزمة المتعدّدة الأوجُه، التي يعيشها المجتمع الغربي والتي تشير إلى أن مصير الحضارة الغربية هو التدهور والهلاك، ونَجْمها آيِلٌ إلى الأفول والانطفاء، وهو مرتقب في المستقبل المنظور. هذه الحقيقة الحتمية أقرّ بها بعض رُوّاد الحضارة الغربية ومُفكّريها قبل غيرهم، والذين أكدوا أن أوروبا تعيش في ليلٍ وتسير باتّجاه دربٍ مسدود سيُفضي بها حتمًا إلى الإفلاس العقلي والتأزُّم النفسي؛ يقول سوركن: «لمّا كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقّدة جدًّا، وكان النضال فيها من أجل السعادة عنيفًا، فإن السعي وراء اللذة يحطّم التوازن العقلي والأخلاقي لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل الضغط الرهيب الذي يتعرّض له فيتفكّك. ولمّا لم يكن للإنسان من مُثل عُليا في هذه الحضارة كانت حياته يكتنفها صراع مضطرب، فإنه يقع فريسة الأوهام والدوافع، ويكون كالريشة في

(1) عدنان علي رضا النحوي؛ **تقويم نظرية الحداثة**؛ دار النحوي للنشر والتوزيع؛ السعودية؛ ط1، 1992؛ ص136.

مهبّ الريح، فيفقد اتّزانه ويزداد تفكُّكه ويتعرض لِرجّات عنيفة تحطّم حصانته»[1]. فالحضارة الغربية تمرُّ بأخطر مرحلة في تاريخ الإنسانية كلها؛ كونها لا تهتم إلا بالرفاه المادّي لا بغيره؛ إذ توسّلت بالعلوم والفنون وزيادة الإنتاج... غير أن هناك عوامل أخرى أخذت تهدّد أمنها وطمأنينتها، كالتفكُّك والحروب والإجرام والانحلال الخلقي... لأنها بكل بساطةٍ حضارةٌ لا دِينية؛ يقول سيمون جارحي: «إن الغرب فَقَدَ المرتكزات الروحية والثقافية والدينية التي كان يرتكز عليها، فلم يعُد هناك شيء يركن إليه؛ فالديانة النصرانية فقدت مقوماتها، والتَّوْق إلى الروحانيات انتهى واضمحلّ في النفوس، وأصبح في الغرب نوع من الفراغ، ونوع من الضياع الشامل تكتوي به الأجيال الشابة»[2].

وتبعًا للفراغ الروحي الذي يعانيه المجتمع الغربي، وانغماسِه في مختلف الشهوات بعيدًا عن الأخلاق والدين، فإن أخطر آفة تهدّد كيان الحضارة الغربية هي ظاهرة الانتحار؛ كونه في نظر أولئك التائهين في بَيْداء المجتمع الغربي، بتعبير أرنولد توينبي (1889-1975)، الملاذ الأنسب للإفلات من هذا الضياع والتيهان؛ فمعدّلات الانتحار في المجتمع الغربي تؤكد أن المجتمع السويدي، على الرغم ممّا حقّقه من تَرَفٍ ورَفاهٍ مادّي، فإنه يحتلّ الصدارة في عدد المنتحرين. وهذا لوي ألتوسير، من أقدر فلاسفة الماركسية في فرنسا، أقدم على قتل زوجته وهي بجانبه في الفراش، وأُحيل إلى مستشفى الأمراض العقلية. وفي رأي يونغ، فإن متاعب الحضارة

---

(1) أنور الجندي، الفكر العربي، دراسة نقدية؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الكويت؛ ط1، 1987؛ ص280.

(2) المرجع نفسه؛ ص277.

الغربية وأثرها على نفسيّة الأوروبي سببُها فكرة الموت، ابتداءً من موت نموذج اللَّه ورُموزه الدينية والتقليدية، والذي بدأ بالهجوم النقدي في عصر التنوير، ومن ثَمّ تسبّب الفراغ الناجم عن ذلك في دَكّ صرح القيم السائدة في أوروبا وقلبها رأسًا على عقب[1]. ولا نُغفل هنا ما خلّفته الحرب العالمية من مآسٍ مُرعبة، والتي ساهمت في خَلْق عالمٍ مِلؤُه التشاؤمية، وساعدت إلى حدٍّ كبير في مَقْتِ الحضارة الغربية المتغطرسة، والبحث عن حضارة جديدة تتدفّق بالخير والأمل؛ «فجيل ما بعد الحرب «جيل الضياع» قد فَقَدَ كلّ إيمان وأملٍ بالتقدم، وفَقَدَ ثقته بالحضارة الغربية، ونحن حينما نستعرض هذا الجيل سنسجّل بعض صرخات اليأس التي دوّتْ طوال سنوات أعقبت المعركة الفاصلة والأخيرة من معارك الحرب»[2].

هذا المجتمع الذي تبنّى الحُرّية الفردية دستورًا لحياته انقلبت عليه هذه الحرية بالوبال والدمار؛ فالخوف والهلع الذي أصبحت تعيش فيه المجتمعات الأوروبية يرجع إلى التحلّل من الأخلاق والأخذ بنظرية التحرُّر الجنسي، أي التحلّل من القيود المنظِّمة للعلاقات الجنسية بين الأفراد؛ فالشهوة ولذّة الجنس المفتوحة جعلها بعض المفكّرين الحلّ الأمثل لكلّ مشاكل الإنسان، بل إنّ تحرُّر المرأة والرجل على السواء من قيود تنظيم الشهوة الجنسية هو سبب التخلُّص من المشاكل الاجتماعية. هذه النظريات هي التي أدّت إلى تفسُّخ المجتمعات وغرقها في وَحْل الحيوانية والأمراض الفتّاكة. وبالنزعة التشاؤمية نفسها، يذهب أزفيلد شبنغلر(1880-

(1) نقلًا عن: فيصل عباس؛ **الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**؛ دار الفكر العربي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1996؛ ص273.

(2) رونالد سترومبرغ؛ **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**؛ مرجع سابق؛ ص559.

1930) إلى احتقار العقل الغربي؛ فهذا العقل الذي قدّسه الغرب وأعلى من شأنه معاصروه، هو نفسه العقل الذي يقود الحضارة الغربية كلّها إلى الدمار؛ فالغرب كما يؤكّد قد بلغ أَوْج حضارته خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلّا أن هذه الحضارة مُقبلة على عصور مُظلمة من الحروب، والصراعات الداخلية، والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. وكل هذه المظاهر تزيد من حِدّة التسارع نحو هُوّة الموت[1].

وبالعودة إلى العملية التسلُّطية التي يمارسها العلم والتقنية، حذّر هابرماس من أنْ ينحرف العقل عن نشاطه الإنساني السامي، ويُوظَّف بطريقةٍ لا تُوافق الهدف الأساسي له. وبما أن إمكانات تسخير العقل في المجتمع الغربي قد أخذت مظاهرَ سياسيةً واقتصادية وعلمية وتقنية... فإن هذا العقل العلمي الحديث «العقل الأداتي» انتظم في سياق نزعة علمية وأيديولوجية، لا بهدف تطوير الممارسات العلمية فقط وإنما أيضًا بهدف إضفاء الشرعية على النُّظم السياسية والاقتصادية التي تتبنّى العقلانية والتقنية، وهي الفكرة التي لخّصها هربرت ماركيوز في عبارة الإنسان ذو البُعد الواحد وغياب البعد الفاقد، أي فقدان القدرة على النفي ومعارضة النظام القائم؛ «فالسلطة السياسية اليوم، التي تدعم نفسها من خلال فرض سلطتها على العملية الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز وحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي في طريقها إلى التقدم، يمكنها أن تحافظ على نفسها وعلى حمايتها عندما تنجح

(1) حسين مؤنس؛ الحضارة؛ مجلة عالم المعرفة؛ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ الكويت؛ العدد237؛ أيلول/ سبتمبر، 1998؛ ص298.

فقط في تعبئة وتنظيم واستغلال الإنتاجية التقنية العلمية والميكانيكية اللازمة لحضارة صناعية متسلطة»[1].

وإجمالًا، فإن روح الغرب لا تزال تعاني انشقاقًا وانفصامًا عميقين، وأوروبا الحديثة والمعاصرة تتخبّط في انحطاط قِيَميٍّ مشهود. وأمام هذه الوضعية المأساوية ألَا يحقُّ لنا أن نتساءل: ألم يَحِن الأوان للإنسان المعاصر للبحث عن القيم الأخلاقية والدينية التي سوف تُخلّصه من حالة الضياع والتيهان التي يعانيها؟ ألا يتوجّب على الإنسان أن يعود إلى رُشده ويعرف أنه خليفة اللّه في الأرض، ولا يؤدّي دور اللّه ولا يتدخل في خَلْقِه، وفي قوانين الطبيعة؟.

3-النظرية الأخلاقية الإسلامية ومَبْدآ التعقُّل والتخلُّق

لقد رَمَتِ الحضارة الغربية الإنسان في دوّامة من القلق والضياع، وعجزت عن تحقيق سعادته وأمانه، واستبدلت ذلك بأن قذفت في نفوس الناس الخوف والجزع، وجَرَتْ كلّ مجرى في سبيل تقديم منهج بشري وأيديولوجيا، فرديةً كانت أم جماعية، كفيلةٍ بتحقيق العطاء الممكن وحِفظ كرامة الإنسان وصون مكانته. وأمام هذا الخطر الداهم، كان لازمًا على الفكر الإسلامي الوقوف في وجه النموذج الغربي، وذلك بطرح مفاهيمه وقِيمه المضطربة والكشف عن زيفها وفسادها، وهذا عبر تقديم منهج يتناغم مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، مُستمَدّ من أصول الشريعةِ الإسلامية، يُعَدُّ المَخرج الآمن من الأزمات التي تكابدها الإنسانية من جرّاء اتّباع النهج الحداثي. فالنظرية الأخلاقية الإسلامية غايتُها ترشيد

---

(1) حسن محمد حسن؛ **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**؛ دار التنوير للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1993؛ ص191 .

أفكار الإنسان وأفعاله وممارسته، وإكساؤُها بُعدًا دينيًا وأخلاقيًا يدفع به إلى التحكُّم فيما يترتب على التقدم من نتائج وإمكانات، وفي الوقت نفسه يَقِيهِ الفساد في الأرض، والعدوان على الذات الطبيعية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم: الاعتدال في التقدم العلمي-التقني ـ من أجل غايات روحية أكثر منها ماذّية. وهذا ما عبّر عنه هايدغر في نقدِه التقدم العلمي التقني «إن الاستعمال الجيد للتقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة. لهذا نريد أن نتحكم في التقنية ونُوجّهها لصالح غايات «روحية» نريد أن نصبح سادة عليها. إن إرادة السيادة هذه تصبح أكثر إلحاحًا كلّما هَدّدت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان»[1].

ومن أجل ذلك عَمَدَ الإسلام إلى سدّ الثغرة بين العلم والأخلاق، وإحداث توازُن بين عُنصرَي الروح والمادة، وأخلاقية الحياة والعلوم؛ فالإسلام لا يفرّق بين العقيدة والعلم والتقنية، بل على العكس يوحّد بينها في بنية واحدة متماسكة، كما لا يفرق في البحث عن القوانين والأسباب والبحث عن الغايات والمعاني، ولا بين القوة التي توفّرها لنا التقنية للسيطرة على الأشياء، ووجوب استعمالها كوسيلة لعبادة الخالق. ولهذا يجب تقديم الغاية الروحية قبل المادّية في أي بحث علمي ـ تقني «إنّ كل تقدُّم مادّي يتطلّب تقدُّمًا روحيًا يفُوقه أو على الأقل يساويه، حتى يحصل الانتفاع به»[2]. ومن هنا، يرى طه عبد الرحمن أن الحداثة الغربية بنظامها

---

(1) مارتن هايدغر؛ التقنية، الحقيقة، الوجود؛ ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ 1995، ص45.

(2) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2006؛ ص233.

العلمي والتقني لا يمكن دَرْءُ آفاتها إلّا بالعودة إلى الإسلام، أي تخليق النظام العلمي والتقني وَفْق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، وترك العمل بمبدأ السيادة على الكون، ودَفْع المخاطر والأهوال المصاحبة لها على الدوام وفق مبدأين أساسَيْن هما التعقُّل والتخلُّق: أمّا التعقُّل فإنه يُعَدُّ من أهم الفضائل التي تُميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، يقضي بتحصيل المعرفة المفيدة التي تجنّب الإنسان ما تُخشى عواقبه من الأفعال؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «التعقُّل هو التحفُّظ في اصطناع تقنية ممكنة والتصوُّن من الإكثار من هذه الوسائل دَفْعًا لسوء العواقب»[1]. فالتعقل في هذا لا يعني مجرد ممارسة النظر العقلي، وإنما الدخول في مجال العمل بمقتضى مبدأ المقاصد النافعة؛ فآثار الأفعال وعواقبُها ضارّها ونافعها لا يُقدّرها عقل بشري تخلّى عن العمل بمبدأ العبادة وأخذ في العمل بمبدأ السيادة. ومن هنا ضرورة العودة إلى الأخلاق الدينية في كل نظرٍ عقلي أو فِعل عملي؛ كونها الضامن لصلاحه في الحال والمآل، «وعلى هذا تكون الأخلاق الدينية هي بحقٍّ الأخلاق التي تُورث الإنسان الكمال؛ لأنها أصل الوعي بالمستقبل»[2]. فالتعقُّل هو الدخول في عملٍ حيٍّ غير آلي، قادر على أن يَحمل الإنسان على التخلّي عن العمل بمبدأ السيادة والدخول في العمل وفق الطاعة الفعلية لسيّد الكون.

وأمّا التخلُّق فهو جوهر الإنسان وماهيّته؛ فماهية الإنسان ماهيةٌ خُلقية، أي أن المُتخلّق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق**؛ مصدر سابق؛ ص132.

(2) طه عبد الرحمن؛ **روح الحداثة**؛ مصدر سابق؛ ص60.

والروحية هي صُلب أفعاله، أي لا تكون هذه الأفعال نافعةً ومشروعة إلا إذا سعتْ إلى تحقيق هذا المقصد الخُلقي والروحي، ومتى خالفَتْهُ وجَب مراجعة النظر فيها، بل تَرْكُها والأخذ بأفعال غيرها لأنها ليست مقصدًا في ذاتها وإنما وسيلة للاستزادة من التخلُّق؛ «فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها»[1].

ويعمد طه عبد الرحمن إلى الربط بين هذين المبدأين، التعقُّل والتخلُّق، لوصل الإنسان بمرتبة العبادة؛ فمتى وصل العقل إلى مرتبة التعُّبد طمِع في تحصيل المَعِيّة الإلهية أثناء سعيه إلى ترسيخ الذات الإنسانية، وتصير بذلك حركة الإنسان في الكون ـ بفضل العبادة ـ امتدادًا لتأمُّله في العالم الحسّي الطبيعي، وصارت الحِسّيات عنده مَعابر للعقليات؛ فالعبادة همزة وَصْلٍ بين النظر والفعل، وبالتعبير الطاهائي «مجال الاعتبار»؛ «فمقتضى الاعتبار إذن هو العبور من أحكام النظر إلى أسرار العِبر، فيكون المعتبر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات»[2].

وإذا كان العقل الحداثي، الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم السيادة، يبدع الآلة ليجيب عن السؤال الذي مفاده: «كيف نغيّر العالم؟»، فإن العقل الأخلاقي الإسلامي، الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية باسم العبادة، يبدع الآلة بغرض الجواب عن

---

(1) طه عبد الرحمن؛ سؤال الأخلاق؛ مصدر سابق؛ ص113 .

(2) المصدر السابق؛ الصفحة نفسها.

السؤال الذي مفاده: «كيف نعمر العالم؟»، والذي غايته التأسيس لنظام عالمي وتقني يحقّق السعادة والاستقرار للإنسان، وغاية التعمير والعمارة هذه ترتبط في النظرية الأخلاقية الإسلامية بغاية الخِلافة. فالمهمّة الوجودية التي أُنيطت بعُهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية وبما بُنيتْ عليه من الترقّي الإنساني، فردًا أو مجتمعًا، عبر التعامل مع الكون اعتبارًا وتعميرًا في خطّ العبودية للّه تعالى، من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة الجليلة؛ إذ تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، حيث إنها مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون من أجل الاقتراب من اللّه، لا الدفع بالإنسان إلى الارتكاس والسقوط في مَهاوي الهلاك، والشعور باليأس والقنوط لِما يظن أن الحياة قد استنفذت أغراضها، وأن وجودها في الكون قد أضحى ضربًا من العبث، وهو ما سقطت فيه بعض المجتمعات قديمًا وحديثًا، وخصوصًا بلاد الغرب[1].

وحقيقةُ رِفعة الإنسان وعُلُوّ شأنه أدّت إلى حقيقةٍ عقائدية أخرى هي تسخير الكون للإنسان بما يتلاءم والمهمة الأساسية التي وُجد من أجلها؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

فوحدة الإنسان والكون من شأن الإيمان بها أن يُنشىء في النفس الشعور بالقرابة من الكون والوفاق معه، ويدفع عنه مشاعر

(1) عبد المجيد النجّار؛ **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ و. م. أ؛ ط3، 2000؛ ص65.

(2) سورة الجاثية؛ الآية: 13.

الخوف منه والعداء له ومحاولة السيطرة عليه وتغييره، بل الإقبال عليه واستغلاله واستثماره كونه منفتحًا للعطاء؛ فيمتلئ الإنسان ثقةً واطمئنانًا بإيجابية المردود إذ إن دعوة الرجوع إلى الإسلام من شأنها أن تنفي كل مظاهر اليأس في ظل الأراجيف والتصورات الواهية التي تلوّنت بها الحداثة الغربية، خصوصًا ما ارتبط منها بأصل الإنسان ومصيره بالتصور الداروينيِ؛ فقد حسم الخطاب القرآني مسألة الخَلق، فالوجود الإنساني كان في العلم الإلٰهي قبل أن يصبح له وجود عيني، ووجوده في علم اللَّه كان يتضمّن تفاصيل كيانه، كما كان يتضمن المهمة التي سيُعهد إليه القيام بها في هذا الكون. فالخبر القرآني وَصف خَلق الإنسان الأول آدم عليه السلام، وكيف أن هذا الإنسان قد خُلق متكامل الصورة لا على سبيل الانقلاب التطوري، الذي انحدر فيه من سلالات حيوانية دُنيا حتى وصل إلى صورته الراهنة كما صور ذلك دعاة الداروينية؛ قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1].

وبناء على هذا، فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غاياتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تُناط بالبحث العلمي ثانيًا، وهذا من شأنه أن يسخّر هذه العلوم لازدهار الإنسان وصيانة الخلق، لا تدميره وتغييره. فالمشكلة هنا تتصل بربط العلم الوضعي في اكتشاف الوسائل بالحكمة الإلٰهية، التي هي البحث عن الغايات، وارتفاع الغايات الدنيا إلى الغايات الأسمى، بحيث تُفضي في النهاية إلى الغاية المطلقة وهي معرفة ربّ الأكوان وعبادته، لا إنكاره والسعي إلى

(1) سورة التين؛ الآية: 4.

التغيير في خلقه. ولذلك تكون الأخلاق الإسلامية أعمق من سابقاتها، وتكون أكثر حركيةً من سابقاتها؛ لأن الحركية موجودة في الأديان السابقة، لكنها زادت مع الدين الإسلامي، والسُّمُوّ الموجود في القيم السابقة زاد أيضًا مع الدين الإسلامي بموجب خاتميته، وبموجب تكميله مكارم الأخلاق. فالإسلام هو دين البشرية جمعاء، ونستطيع أن نخدم ونساهم في الحضارة الكونية من هذه الزاوية، بمعنى أن القيم التي يحتضنها الإسلام كونيةٌ يقبل بها البشر جميعًا لو تُقدَّم وتُعرض إلى الآخرين بالطرق التي يعرضون بها قيمهم، وبهذا تصبح المرجعية الدينية، وما ينتج عنها من تصورات وقيم وسلوك، نمطًا من المعرفة التي ينفتح وفق مقتضاها عالم الحركة والفعل المرسّخين للذات الإنسانية على عالم التأمل الفاتح لباب العبادة، ومع انفتاح باب العبودية للذات الإلٰهية ينغلق باب عبودية البشر للبشر، ومن هنا يعزف الإنسان عن التصرف في الكون مثل تصرف صاحب الكون فيه. فيشتغل بفلسفة تعميرية لا ترُوم غزو الفضاء ولا استعباد الآخرين، بقدر ما تطلب تعميرًا للكون تحصل معه المتعة والاستقرار، وينتفي معه الصراع بين الإنسان والطبيعة[1].

ثالثًا: الحداثة الغربية ومشروع الهيمنة

تعتبر النماذج المعرفية الغربية هي المظهر الأبرز والمؤطر للحضارة الحديثة والمعاصرة كمكاسب في مختلف مجالات الحياة،

---

(1) حاجي خالد؛ **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2005؛ ص125.

والتي تفتكُ منّا اعترافًا بقيمتها التاريخية الكبرى، لكن هذا الاعتراف في نظرنا يعتبر الخطوة الأساسية خلال التفكير النقدي طلبًا لتجاوز هذا المشروع، كتصور من بين التصورات الرافضة اليوم للحضارة الغربية ومشروعها التاريخي في المعرفة والتقنية، وفي تصورها للإنسان والمجتمع والقيم.

وكل مُهتمّ بتاريخ الفكر والسياسة والأخلاق في الغرب لا يجد أية صعوبة في تبيين ملامح وسمات التركيب المتناقض للمشروع الحضاري الغربي، والتي تعكس في مجملها نزوعًا جامحًا نحو القهر والهيمنة؛ فالحضارة الغربية صنعت لنفسها ما مكّنها من ممارسة الأدوار المتناقضة، إلا أنّ مَكْر التاريخ قد كشف وبجلاء عن مختلف أشكال العنف الظاهرة والخفية، التي مارس بها الغرب وما زال يمارس أصناف طغيانه في كل أنحاء العالم، ووسط كثير من الشعوب. ويمكن تحديد معالم رغبة الغرب في الهيمنة في ما يلي:

1- الفكر الغربي ودعوى كونية الفلسفة

يؤكد مُؤرّخو الفكر الأوروبي الحديث أن هوية الغرب الحديث قد دُشّنت بالكشوفات الجغرافية الكبرى، وبعبور كولومبوس المحيط الأطلسي، واكتشاف العالم الجديد تحت غطاء تبشيري باسم المسيحية. ومنذ تلك اللحظة كشفت أوروبا عن وجهها الحديث لتأسيس هويتها الكونية باعتبارها رمزًا للحركية والحياة، وباقي شعوب العالم رمزًا للخمول والسكون، والتي يجب اختراق سكونيتها لتبعث فيها الحياة والتغيير؛ «لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وأُلحقت بنموذج أوروبي أصبح يغذّي تلك المناطق بالحياة؛ لأنه امتد بنفوذه

إلى أعماقها وسيطر على المفاصل الرئيسة فيها، كأن كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوروبي يحيا بها»[1]. وبهذا تصبح أوروبا مُكوِّنًا معرفيًّا يرمز إلى الإشعاع والتنوير العقلي، ومثالًا للرُّقِيّ والتحضُّر الفكري والعملي، والمجتمع الذي يريد أن يبلغ ما بلغه الغرب ليس أمامه سوى الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيُّون.

هذه أُولى ملامح كونية الفكر الغربي التي يسعى الغرب إلى إشاعتها بين جميع الفئات البشرية ومختلف أنحاء المعمورة بشتى الطرق والوسائل. ولعل أولى تباشير كونية الفكر الغربي تجلّت في القول بكونية الفلسفة؛ فهذا ديكارت يرى أن البناء العلمي الذي تشيّده أوروبا من أجل العالم كافة، وأن متعة التفلسف لها أهميتها الكبيرة؛ لأن الفلسفة «هي وحدها التي تميّزنا عن الأقوام المتوحّشين الهمجيّين»[2]. هذه الدعوة، وما تعكسه من نرجسية مغالية وتمركُز مُفْرط حول الذات، من شأنها أن تطمس وتقبر كل العناصر التي تتعارض معها. وفي سياق نقده للحداثة الغربية، عمل طه عبد الرحمن على الكشف عن التناقضات الكامنة في صلب الفكر الغربي المتمركز حول ذاته، وإبطال دعوى كونية الفلسفة؛ حيث يقول: «لئن سلّمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة بكونية الفلسفة، سواء في صورتها الكيانية ـ أي أن الفلسفة كُلّية ـ أو في صورتها السياسة ـ أي أن الفلسفة عالمية ـ فلا نسلّم بصحّة هذا الاعتقاد على رسوخه

(1) عبد اللّه إبراهيم؛ المركزية الغربية، إشكالية التكوُّن والتمركُز حول الذات؛ مرجع سابق، ص17.

(2) المرجع السابق نفسه؛ ص17

في النفوس... ولنشتغل بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صبغتها القومية»[1]؛ فسواء الاعتقاد بأن الفلسفة كونية في قضاياها ومسالكها تعمّ الإنسانية، أو في مدلولها العالمي ضد المحلي، هو في الأصل ذو صبغة جغرافية وسياسية. ويُورد طه عبد الرحمن جملة من الاعتراضات العامّة على دعوى كونية الفلسفة وهي أربعة:

- **ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي**: أي ما دامت هناك فروق اجتماعية بين الأمم لا بدّ أن تحمل الفلسفة الواحدة خصوصياتها التاريخية والاجتماعية؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «إذن لا بُدّ أن تحمل فلسفةُ الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة، كما تحمل فلسفةُ الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي»[2].

- **ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي**: مُبرِّرُه أن لكل أمة لسانها الذي وضع به قولها الفلسفي، وبالتالي اختلاف المضامين الفلسفية. وما دام الأدب هو الدائرة الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، فقد جاز أن تنعكس الأساليب البلاغية والصور البيانية على المحتويات الفلسفية؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا المجال: «إذن يلزم أن يكون لكل لسان أمة فلسفتُه التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية»[3]. وبهذا، فإنه لا مُبرّر لدعوى اللُّغة الجامعة التي تلغي الاختلافات اللسانية، وضرورة استبدالها

(1) طه عبد الرحمن؛ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2002؛ ص52.

(2) المصدر السابق؛ ص53

(3) المصدر نفسه؛ ص53.

بالخصوصية اللسانية التي تُنكر وجود كلّيات بنيوية أو بنيات مشتركة في الوصف[1].

- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة: فلا خلاف في أن الاختلاف طبيعةٌ إنسانية فرديًا كان أم جماعيًا؛ إذ داخل الأمة الواحدة يختلف الفلاسفة في أفكارهم وقناعاتهم، وتتباين مذاهبهم وأيديولوجياتهم، وإذا كان الأمر على هاته الحال بين الأفراد فكيف يكون بين الأمم والأقوام؟ لا شك أن الاختلاف يكون أشد والأمثلة على ذلك كثيرة، كالأفلاطونية والأرسطية في الفلسفة اليونانية، والبرغسونية والوجودية في الفلسفة الفرنسية، والغزالية والرُّشدية في الفلسفة العربية الإسلامية. يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «كما يجوز أن نتكلم على اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز أن نتكلم على اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما»[2].

وبهذا، يرى طه عبد الرحمن أنه لا مُبرّر لدعوى اللغة الجامعة التي تنفي الاختلافات اللسانية، وضرورة استبدالها بالخصوصية اللسانية التي تنكر وجود كُلّيات بنيوية، أو بنيات كلّية، أو مشتركة في الوصف.

-التصنيف القومي للفلسفة: لا يخفى على ناظر في دعوى كونية الفلسفة ذلك التقسيم الذي أُخضعت له الفلسفة من قِبل

(1) طه عبد الرحمن؛ **فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1995؛ ص71.

(2) طه عبد الرحمن؛ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ مصدر سابق؛ ص54.

مُؤرّخيها، والذي اتّسم بالطابع القومي؛ إذ صنّفوها على اعتبارات عِرقية قومية، كالفلسفة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والفلسفة الإنكليزية، وفي الوقت نفسه يصفونها بأوصاف إجرائية محدّدة فيقولون: المثالية الألمانية، والعقلانية الفرنسية، والتجريبية الإنكليزية...؛ يقول عبد الرحمن في هذا المعنى: «إن الفلاسفة أنفسهم يلجؤون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية، مُؤْثِرين نِسبة أفكارهم إلى أقوالهم بدل إرسالها من غير نسبة، ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرّخون قد قلّدُوهم في هذا المسلك التصنيفي»[1].

كما يقدم طه عبد الرحمن جملة من الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة؛ فمنذ عصر الأنوار، مُرورًا ببعثات التبشير، وُصولًا إلى حملات الاستعمار أخذت أوروبا تدعو إلى الكونية، وفلاسفتُها يُنظّرون للكونية الفلسفية، غير أن هذا التنظير حسب الرؤية الطاهائية مردود بالاعتراضات التالية:

- ردّ الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية؛ فهذا الادّعاء بأوروبية الفلسفة لا طائل منه؛ كونهم حصروا فعل الفلسفة الخالصة في الجنس الأوروبي لا غير، وهذا مظهر من مظاهر المركزية الغربية حول ذاتها كما سبقت الإشارة إليه، وموقف هايدغر واضح لا غبار عليه إذ يقول: إن «عبارة «فلسفة غربية أوروبية»، التي تتردّد على الألسن هي الحقيقة تحصيل حاصل »[2]. وهذا هيغل يرى في الفلسفة الحديثة -قاصدًا الفلسفة الأوروبية- أنها «الفلسفة الأكثر عمقًا وثراءً والأكثر تصوُّرًا»؛ حيث يقول: «فآخر فلسفة وأحدثُها لا

---

(1) المصدر السابق؛ ص54.

(2) المصدر نفسه؛ ص59.

بدٍّ من ثَمّ أن تَحْوي في داخلها مبادئ كلّ الفلسفات السابقة، ومن ثَمّ فهي أعلى هذه الفلسفات»[1].

ـ ردّ الفلسفة الأوروبّية إلى الفلسفة الألمانية؛ فكما كان حظُّ ألمانيا من النهضة الفكرية والفلسفة الحديثة كبيرًا جعل فلاسفتها ينزعون الأصالة الفلسفية عن جيرانهم، فكذلك يكفي ألمانيا فخرًا وشرفًا في أصالتها الفلسفية أنها مهدُ الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر، وهذا ما زاد في ضيق الكونية السياسية للفلسفة، وأن الممارسة العلمية للفلسفة باتت تتمثّل في الممارسة الفلسفية الألمانية.

ـ تهويد الفلسفة الألمانية؛ وقد تمّ بأشكال مختلفة، منها تأثُّر فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود، كتأثُّر لايبنتز بابن ميمون، وإعجاب الألمان واليهود على السواء بترجمة لوثر للتوراة إلى الألمانية. ويقدّم طه عبد الرحمن كانط كنموذج لهذا التهويد للفلسفة، والذي اجتمعت فيه كل أشكال التهويد؛ إذ يتحدث كانط في كتابه نقد مَلَكة الحُكم عن نموذجية التجربة اليهودية في صلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسُمُوّه، والتوجه الأخلاقي المجرد. وكأن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية، وتوطيد ركائز العقلانية المجرّدة التي تجمعهما. أضف إلى ذلك تسيُّس الفلسفة الألمانية المُتهوِّدة عن طريق استغلال اليهود لغرض الحرية والحقوق إبّان الثورة الفرنسية، ونفوذهم إلى دواليب الاقتصاد والتجارة، والشروع في إنشاء قومية تخصُّهم، مُستندين إلى ما جاء في التوراة لدعم فكرتهم وترسيخها

(1) محمد الشيخ؛ فلسفة الحداثة في فكر هيغل؛ مرجع سابق، ص487.

في النفوس من أجل الهيمنة على الإنتاج الفكري، خصوصًا بعد اتّساع رقعة دعايتهم وانتقالها إلى أميركا. زِدْ على ذلك تمهيد فلاسفة اليهود لهذا العمل، خصوصًا بعد تتويج هذه القومية اليهودية واتخاذها شكلًا عَلمانيًّا مع الصهيونية. ويُورد طه عبد الرحمن جملة من الأسماء لفلاسفة مُحْدَثين من أصل يهودي، أو لهم صلة بالمصاهرة معهم، أو أظهر أحدهم عطفًا عليهم أو ولاءً لهم، على سبيل المثال: فرويد، وبرغسون، وشيلر، وفروم، وليفي ستروس، وأدورنو، وماركيوز، وتشومسكي، ودريدا[1]....

وأقلُّ ما يمكن أن توصف به العقلانية الغربية في دَعْواها بكونية الفلسفة أنها أُمّة قد تصلّب فِكرها ـ على حدّ وصف طه عبد الرحمن ـ كونها تَقبل أن تلقي بفكرها إلى غيرها من الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقّى أفكار غيرها؛ فأصيبت بوقاحة الاستعلاء، فهي بذلك أمة مستبدّة تنفي صفة الاختلاف الفكري مع غيرها، وسقطت بذلك في وقاحة الإنكار وهذه هي صفات الفكر الأحدي؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «وعلى هذا، فإن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أنْ لا اعتبار معه لفكر مُخالف في الفضاء العام»[2]. والحديث عن الاعتقاد الغربي بكونية الفلسفة يقُودنا إلى الحديث عن اعتقادٍ آخر لا يقلُّ خطورةً عن سابقه، وهو أيضًا مظهر من المظاهر المختلفة لمحاولات الهيمنة الغربية وهو دعوى النقاء العِرقي الذي يُكرّس واقعًا عنصريًّا، قَوَامُه خُرافة التفاوت الطبيعي بين

(1) المصدر السابق؛ ص63.

(2) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2005؛ ص185.

الأجناس وَفْق نظرية التطور، التي تتأسّس على مبدأ الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح، فانتشرت هذه الفكرة وصارت مبدأً عامًّا يُفسّر به التطوُّر والتقدُّم في جميع الميادين. وهكذا تحوّل مبدأ البقاء للأصلح إلى مبدأ البقاء للأقوى، الذي يُقدِّم تبريرًا أيديولوجيًّا سافرًا للهيمنة والاستغلال. فالشعوب ذات الأعراق المتميّزة والنقية إذا حافظت على هذه الصفة ولم تختلط بشعوب أخرى ولم تتغيّر دماؤها؛ فهي بذلك حافظت على مقوّمات التقدم والازدهار والاستمرار في الرُّقي إلى أعلى وبلوغ الريادة. «وهكذا ظهرت نظرية السُّلالات البشرية التي وزّعت الجنس البشري إلى ثلاثة أعراق: الأبيض والأصفر والأسود، وحدّدت لكلٍّ منها صفاتٍ وطبائعَ خاصةً به، فجعلت العِرق الأبيض أرفعها وأنقاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاج الحضارة، وجعلت في مقدّمته العِرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيّين في العصر الحديث، وهم عروق أوروبا الشمالية التي انحدرت منها شعوب القارّة الأوروبّية وأميركا الحديثة»[1]. أمّا الشرق بالتعريف الغربي، فهو في جملته غير آري، حيث إنه فَقَدَ نقاوته لأنه اختلطت شُعوبه مع شعوب آسيوية أخرى، ومن هنا فإن عِبء الحضارة يحمل لواءَه الرجلُ الأبيض، كما يقول المسيري: «وفي هذا الإطار وُلدت عنصرية التفاوت، وأفكار الشعب العضوي، وعِبء الرجل الأبيض، والمجال الحيوي، وهي أفكار تسبغ القداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وتنزع على

(1) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي؛ **الحداثة وانتقاداتها**؛ مرجع سابق؛ ص57.

الإنسان غير الأبيض وعلى تاريخه بل وتُغيّبهما، إذ يختفي هذا الإنسان كإنسان وينتهي تاريخه؛ فهو مجرد تاريخ مختلف، وانحراف عن النقطة التي يتّجه نحوها التاريخ العالمي»[1]. وتبعًا لهذا تصبح أوروبا الغربية هي مركز العالم، وكل ما حولها يدُور في فلكها كونها تحمل أسباب التفوُّق والحضارة بالطبيعة، ولا يمكن لأحدٍ أن يعارض قانونها. فالتفاوت بين الأجناس موافق لنظام البيئة، والعروق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وإنما خُلقت لتخدم بوصفها عبيدًا وحيواناتٍ جَرٍّ لِلعُروق العُليا؛ «فالأوروبيُّون هم شعوب الأرض الأكثر تهذُّبًا، والأكثر تمدُّنًا، والأحسن في الفضائل العسكرية والمدنية. إنهم أكثرُ بَسالةً، وأكثرُ فِطنةً، وأكثرُ كرمًا، وأكثر نُعومةً، وأكثر اجتماعيةً، وأكثر إنسانية»[2].

فالتمركز الغربي الأوروبي ينطوي في جوهره على وعي عنصري تجاه الجنس المُلوَّن، مقتنعًا بأسطورة قُوته، ومختلف المُمارسات الفكرية والعملية التحقيرية التي يمارسها الغرب إزاء الآخرين إنما هي نابعة من النرجسية الغربية، ومن هنا رغبتُه في إرضاء المُيول العدائية الكامنة في نفسه والسعيُ إلى الهيمنة؛ إذ «ينتج عن التمركز الغربي أن تكون العلاقة آحادية إقصائية بين الآخر والأنا، علاقة استعلاء تُشعر الآخر بالسُّمُوّ الجنسي وفرادته، وتُكسبه ثقةً في النفس، وبالتالي إمعانًا في امتهان غير الأوروبي، وهي علاقة تُخوِّل

---

(1) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص168 .

(2) عبد الله إبراهيم؛ **المركزية الغربية، إشكالية التكوُّن والتمركُز حول الذات**؛ مرجع سابق؛ ص18.

للغرب أن يمارس أيديولوجية استعبادية تُخضع الآخر للممارسات الإرهابية بدعوى تطهيره ممّا عَلِق به من دُونيّة»[1].

ولقد ساهم هيغل أكثر ممّا فعل أيُّ فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليًا وثقافيًا ودينيًا وعِرقيًا، والعالم الآخر الأدنى والأحطّ في كلّ ذلك، فصاغ بذلك غربًا يتربّع على هرم البشرية، ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يُمكّنه إلى الأبد من أن يظلَّ في القمّة، عندما أكّد أن العالم محكوم بتطوُّر مستمرّ يُفضي إلى نهايةٍ حتمية، والنهاية غربية. أمّا العالم غير الغربي، وبخاصة إفريقيا وآسيا، فهي كيانات ثابتة وجامدة، بل هي خارج حركة التاريخ وسيرورة الحضارة؛ إذ يقول: «إنّ ما نفهمه من اسم إفريقيا هي الروح غير المتطورة، التي لا تاريخ لها، ولا تطوُّر أو نُمُوّ، والتي لا تزال منغلقة في حالة الطبيعة المحض، والتي كان يجب أن تُعرض هنا بوصفها واقعًا على عتبة تاريخ العالم فحسب»، ويقول أيضًا: «إن تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب؛ لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحوٍ مطلق، كما أن آسيا هي بدايته»[2].

فنظرية الطبائع هذه عُنصريةٌ وبموجبها شرّع الغرب لنفسه شتّى صنوف الاستغلال والاحتلال والإبادة، وتاريخُه الحديث والمعاصر مُضرّج بالدماء والآلام. فلو أحصينا مظاهر الاحتقار والدمار الذي سبّبه في عصرنا، لوجدناها أكثر وحشيةً وأشدّ همجيةً من أي مجتمع

(1) الزهرة بلحاج؛ الغرب في فكر هشام شرابي؛ دار الفارابي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2004؛ ص130.

(2) محمد الشيخ؛ فلسفة الحداثة في فكر هيغل؛ مرجع سابق؛ ص448-449.

في التاريخ. فكيف يصحُّ أمام هذه الوحشية والهمجية أن يكون فِكر الغرب كونيًّا وحضارتُه عالميّة، وهو نموذج التقدُّم والازدهار الذي يجب أن يعُمّ البشرية جمعاء زمانًا ومكانًا؟!

2 ـ الفكر الغربي الحديث ودعوى كونية الثقافة

لقد رمى الغرب الأوروبي بكل ثِقله التاريخي من أجل فرض واقع الهيمنة وضمان التفوُّق على امتداد التاريخ القادم، بحيث يبقى الغرب وإلى الأبد هو المركز وغيرُه الأطراف، والشاهد على هذا هو الواقع المفروض عبر تغلغُل الحضارة الغربية في العالم على مستوى أكثر عمقًا، أي مستوى القيم الحضارية والثقافية بغية فَرْض شروطٍ ثقافية وحضارية ذات صبغة عالمية، وهي امتداد لدعوى كونية الفلسفة؛ فظَهَر مفهوم الكونية الثقافية.هذا المولود، الذي تكوّن وتغذّى في رَحِم الثقافة الغربية القائمة على أساس نظرية التفوُّق الحضاري والثقافي، كثُر الحديث عنه في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين في الأوساط الفكرية والإعلامية والنُّخب الأكاديمية والتيارات الفكرية والسياسية، وهذا لأخطاره وأبعاده.

فاستمرارية وتيرة السيطرة والهيمنة لدى الغرب ولّدت الحاجة إلى مجتمع ديمقراطي ليبرالي يسمح بالتعبئة العامّة من خلال علاقة مباشرة بين الدولة والأفراد، وفي ظلّ المنافسة بين الأحزاب السياسية على السلطة. ففي ظلّ الديمقراطية نَمَتْ قدرة الفرد على الاختيار والحرية التي تتجاوز كل الثوابت بما فيها النصوص الدينية، وهنا ظهرت العَلْمانية التي تتأسّس على الفصل الكامل بين الدين والنظام المدني، وهذا الفصل مؤسَّسٌ على فكرة أنّ المجتمع كلّما تطوّر قلَّ احتياجه للدين؛ فالخطورة إذًا كلّ الخطورة تكمن في الجانب الثقافي وما يتهدّد المجتمعات في مقوّماتها الثقافية، التي

هي سرُّ وجودها وجوهر كينونتها وبقائها؛ فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها تتشكّل في إطار الوعي التاريخي لأمّة ما، وبذلك فإن سيطرة ثقافةٍ ما سيُحوّلها إلى ثقافة مركزية، بينما تصبح الثقافات الأخرى في الأطراف. يقول المسيري: «إن الثقافة الغربية تريد من العالم أجمع أن يعتمد المعايير المادّية النفعية الغربية كأساس لتطوُّره، وكقيمة اجتماعية وأخلاقية. وبهذا فإن ما تبقّى يجب أن يسقط، وما تبقّى ههنا ليست خصوصية قومية بل مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخًا بعينه بل فكرة التاريخ، وليس هويةً بعينها وإنما كل الهويات، وليس منظومة قيمية بل فكرة القيمة، وليس نوعًا بشريًا وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسه»[1].

فبهذا التفكيك الثقافي المُحْكَم الذي يمارسه الغرب باسم الحداثة يكون قد قطع أشواطًا في مهمة تدمير الكيانات الحضارية والثقافية وتعميم النموذج الغربي، بحيث وَجدت بعض الشعوب نفسها أمام حقيقةٍ مُرّة هي أنها لم تعُد على تقليد النموذج الثقافي الغربي الوافد، وفي الوقت ذاته لم تعُد قادرة على استعادة الأواصر والأبنية الموروثة التي تُشكّل عماد أصالتها، فهي بذلك تعيش في غُربةٍ عن ذاتها وعن محيطها.

فكونتة الثقافة هي تجاوُز الحدود التي أقامتها الشعوب لتحمي كيانها وما لها من خصائصَ تاريخيةٍ وقومية وسياسية ودينية، ولتحمي ثرواتها الطبيعية والبشرية وتُراثها الفكري والثقافي، حتى تضمن لنفسها الاستمرار والقدرة على التنمية، ومن ثَمّ الحصول على دورٍ

(1) عبد الوهاب المسيري؛ **صراع حضارات أم حوار ثقافات؟**؛ منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية؛ القاهرة، مصر؛ 1997؛ ص100.

مُؤثّر في المجتمع الدولي. فكونيةُ الثقافة تقوم بتشييد الثقافة الرأسمالية لتصبح الثقافة العليا، كما أنها ترسم حدودًا أخرى مختلفة على الحدود الوطنية، مُستخدِمةً في ذلك شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والثقافة والأذواق؛ يقول الجابري: «هذه الحدود هي حدود الفضاء السيبرينيتي والذي هو بحقٍّ وطنٌ جديد لا ينتمي لا إلى الجغرافيا ولا إلى التاريخ، وطنٌ بلا حُدود وبدون ذاكرة، إنه وطنٌ تَبنيه شبكات الاتّصال والمعلوماتية الإلكترونية».

فالكونية الثقافية نظامٌ يعمل على القفز فوق الدولة والأمّة والوطن، ويجعلها كيانات من دون هوية ولا انتماء لها. والنتيجة تفتيت هذه الكيانات وتشتيتها؛ يقول مصطفى محمود في هذا الصدد: «كونية الثقافة مصطلحٌ بدأ ينتهي بتفريغ الوطن من وطنيّته وقوميّته وانتمائه الديني والاجتماعي والسياسي، بحيث لا يبقى منه إلا خادم للقوى الكبرى».

وقد غذّتْ نزعة التفكيك هذه، التي استبدّت بالغرب عُمومًا وأميركا خصوصًا، تمزيق الأنسجة الثقافية التي تُشكّل لحمة الأمّة بغية احتوائها من قِبل العديد من النظريات، وعلى رأسها نظرية فرنسيس فوكوياما الأميركي الذي بَشّر بـ «نهاية التاريخ» وما يحمله من ملامح لفلسفة الغد في إعادة ترتيب القوى العالمية على ضوء الواقع العالمي؛ إذ يرى أن الولايات المتحدة الأميركية مدعُوّةٌ إلى استبدال البندقية من الكتف اليُسرى إلى الكتف اليمنى، وأن تظلّ على أهبة الاستعداد ـ من موقع قيادتها للعالم ـ لمواجهة الصراعات الحضارية المحتملة. وحُجّةُ فوكوياما في ذلك أنه إذا كانت الليبرالية بقيادة أميركا قد تخلّصت من عدُوّها التقليدي مُمثَّلًا في الشيوعية، فإن الخطر كل الخطر أن تَخْلُد أميركا وحلفاؤها إلى نوع من

الاسترخاء الذي يولّد الفراغ، ومن ثَمّ فإن هذا الفراغ ينبغي مَلْؤُه ببديلٍ للعدُوّ الشيوعي الزائل إذا ما أُريد للتاريخ أن يظلّ مملُوءًا؛ لأن التاريخ كالطبيعة يموت بالفراغ.

وأيضًا نظرية «صدام الحضارات» لصامويل هنتنغتون الأميركي، الذي بدوره أكّد أن غياب العدوّ الشيوعي لا يعني زوال التهديد بالنسبة إلى أميركا، بل يجب عليها أن تحتفظ بزعامة العالم وذلك بالتأهُّب الدائم، ولن تكون نهاية للتاريخ؛ لأن الصدام آتٍ وسيكون صدام حضارات؛ يقول في هذا الصدد: «مصدر الصراع المسيطر سيكون حضاريًا، كما أن الدول القومية ستظلُّ هي اللاعب الأقوى على مسرح الشؤون الدولية، إلّا أنّ الصراعات الدولية ستنشب بين الدول، وبين مجموعة من الحضارات المختلفة، وستكون حدود التوتُّر الفاصلة بين تلك الحضارات هي خطوط المعارك الكبرى في المستقبل»[1].

لكنْ، لِمَ تُقرع أجراس الصدام في أميركا؟ هل ستُصارع مجهولًا؟. إنّ هنتنغتون يتكهّن بأن الصراع المستقبلي سيكون ثقافيًّا على افتراض أن الحضارة العربية الإسلامية هي وحدها القادرة على الوقوف في وجه الغرب؛ لِما تملِكُه من قدراتٍ وإمكانات بمختلف أبعادها الحضارية والدينية واللغوية والتاريخية، تحت واجهةٍ كبرى هي واجهة الإسلام «فسائر الحضارات اليابانية والهندية والأرثوذكسية والأميركية اللاتينية يسهُل التفاهم والتقارب معها إلّا حضارتين اثنتين هما الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية؛ فهُما حضارتان

(1) نقلًا عن: محمد عابد الجابري؛ **قضايا في الفكر المعاصر**؛ مرجع سابق؛ ص94.

ناشزتان، فإذا تفاهَمَتا أو تَقاربتا أو اتّفقتا ـ وهو أمر محتمل بل مرجّح ـ كَوّنَتا خطرًا على الغرب ليس بالهيّن»[1].

وما دام أن الحضارة الإسلامية، بعقيدتها ونظام أخلاقها وثقافتها، هي النقيض المباشر لفلسفة الكونية الثقافية وأنظمتها وقِيمها الهابطة؛ فقد كان تركيز التفكيك قويًا والاجتياح شاملًا وذلك باستخدام مختلف الوسائل المُريبة والطرق الماكرة في سبيل تمزيق كيان الأمة الإسلامية والطغيان على قيمتها السامية، بالعمل على إشاعة القيم المتدنّية والتي تُصاحب عمومًا الغزو الفكري والثقافي. فسلّطت عليها صنوفًا شتّى من التغريب والتخريب الذي طال جميع مفاصل حياة المسلم؛ يقول طه عبد الرحمن: «يتجلّى هذا التخريب في مختلف أعمال الإنسان الكوني في طَوْرَيْهِ الأوروبي والأميركي الرامية إلى مَسْخ قِيم الثقافة الإسلامية بكلّ الوسائل المُتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية: التشكيك في الثوابت العَقَدِيّة للدين الإسلامي، والتطاول على مُقدَّساته بدعوى تَحرّي النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلّقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي»[2].

فمُنَظِّرُو الكونية الثقافية اقتنعوا بأن الحلقة المفقودة في سلسلة الهيمنة هي الأمّة الإسلامية، وهُم اليوم في سَعْي حثيث إلى تدجينها وضمّها إلى السّرب الذي يسير في فلكها، وبالتالي محاولة فرض

---

(1) يوسف القرضاوي؛ المسلمون والعولمة؛ دار التنوير والنشر الإسلامية؛ بور سعيد، مصر؛ 2000؛ ص115.

(2) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص83.

رؤية خاصة ومعايير ثقافية وبِقيم مخصوصة يخضع لها الجميع، وهي التي عبّر عنها طه عبد الرحمن باسم التنميط الثقافي[1].

وبعد كَوْنَنَةِ الثقافة جاءت مرحلة كوننة الدِّين، والتي تجلّت في حملات التبشير التي تقودُها اليوم مختلف الكنائس ومجامع النصرانية، من أجل بَعْث المسيحية من جديد وتنصير العالم شرقه وغربه، بما فيه العالم الإسلامي. يقول القرضاوي: إن «أحدث الإحصائيات الصادرة عن الكنيسة تفيد بأن لديها أربعة ملايين وسبعمائة وخمسين ألف مُبشِّر ومُبشّرة. كما تملك القيادة القادرة على التوجيه والتخطيط والتنظيم والأمر والإلزام»[2]. ومن هنا نَقْلُ الثقافة الغربية بكل دلالاتها الدينية إلى باقي المجتمعات وخصوصًا الإسلامية منها.

ولا نغفل هنا ذلك القصف الذي يتعرض له عقل المرأة المسلمة من أجل التخلّي عن الدور الريادي الذي تحتلّه في الأسرة المسلمة، والدليل على ذلك المؤتمرات النسائية، التي يُقصد بها هدمُ المجتمعات ولا سيّما الإسلامية منها، عن طُرق اختراق وعي المرأة، وإفسادها، والمتاجرة بها، واستغلالها في الإثارة والإشباع الجنسي وإشاعة الفاحشة في المجتمع، وتعميم فكرة تحديد النسل، وتعقيم النساء وإباحة الإجهاض. فهذه رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات في أميركا تحذّر المسلمين في مؤتمر القاهرة من خطورة ما لحِق المجتمع الغربي، والأميركي خصوصًا، حيث تقول: «لقد

---

(1) المصدر نفسه؛ ص84.

(2) يوسف القرضاوي؛ **المسلمون والعولمة**؛ مرجع سابق؛ ص78.

دمّروا المجتمع الأميركي، وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمّروها، ويدمّروا المرأة المسلمة ودورها فيها»[1].

فالنموذج الأسري الحداثي الغربي-بتعبير طه عبد الرحمن- إنما هو مظهر من مظاهر الانفصال البيّن بينه وبين الأخلاق التقليدية، التي كانت تدخل في الأسرة الغربية؛ إذ أصبح الزواج عقدًا مدنيًّا بعدما كان دينيًّا كَنَسِيًّا، وإباحة الطلاق بعدما كان الزواج صلة أبدية لا تنتهي إلَّا بموت أحد الطرفين، وأصبح الحب بين الطرفين قائمًا بذاته بعدما كان روحيًّا قَوَامُه حُبّ الإله[2].

من مظاهر التخريب أيضًا التي يكرّسها الغرب في علاقته بالمسلمين، تشويه صورة الإسلام والتخويف منه، وأنتج مفهوم الإرهاب وأصبح وكأنه صناعة إسلامية، كما يُصوِّر الغرب القرآن الكريم كأنه أصل الإرهاب بما أنه يتضمن آيات القتل والحروب؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «من مظاهر هذا التخريب التخويف من الإسلام بشتى الصور؛ فهو «دين إرهاب»، «دين تطرف»، «دين كراهيّة للغرب»، وأنه أضحى خطرًا على الدول الغربية يُهدّد مصالحها في كلّ بقاع العالم، كما كان الخطر الشيوعي البائد يهدّدها»[3].

ما يمكن استخلاصه ممّا سبق عرضُه أن أيديولوجية الكونية، مهما كانت وألوانها وخلفياتها ومجالات حراكها، إنما تصبُّ في النهاية لصالح الأقوياء ضدّ الضعفاء؛ فهي بذلك شكل من أشكال

---

(1) أحمد منصور؛ سقوط الحضارة الغربية، رؤية من الداخل؛ دار القلم؛ دمشق، سوريا؛ ط1، 1998؛ ص102.

(2) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص102.

(3) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص83.

الاستعمار القديم بشكل جديد؛ كونها تكرّس الهيمنة والسيطرة بأقصى درجاتها وبشتّى الطرق والوسائل، وكلها تصبُّ في صالح اليهود الذين وضعوا مُخطّطات للسيطرة على العالم، وهذا ما يؤكده كتاب **بروتوكولات حكماء صهيون**، وكل الرؤى الناقدة للكونية والمُحذِّرة من أخطارها تؤكد أنها تغيير في استراتيجية الهيمنة وإحياءٌ للنزعة الاستعمارية؛ «عاد الاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي من جديد في صورة عولمة الاقتصاد والثقافة، اللغات، المنافسة، الربح، والعالم قرية واحدة، والتبعية السياسية، وتجاوز الدولة القومية، ونشر القيم الاستهلاكية، مع الجنس، العنف والجريمة المنظمة»[1].

3 ـ العمل التعارفي كسبيل للتواصل الفلسفي والثقافي

لقد بات واضحًا أن الغرب اكتسح ذاته بالقوة الماديّة وهو في سَعْيٍ دؤُوب، وَفْقَ منطق هذا الاكتساح، إلى اكتساح الحضارات الأخرى واحتوائها، فبِاسم العقل والعلم والتقدم والتقنية ـ وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية ـ برزت نزعات فكرية تصبُّ كلها في مجرى واحد هو تكريس فكرة تقدُّم الإنسان الأوروبي، وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم ونشر الحضارة في أرجائه.

وفي المقابل، بات من الواضح أيضًا أن التغريب باسم الكونية المتوحّشة يحمل من الأخطار والآفات ما يحمله السحاب من مطر،

(1) محمد جلال العظم، حسن حنفي؛ ما العولمة؟؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ تونس؛ 1996؛ ص17.

والأكيد أن المسلمين ـ كما سبق عرضه ـ هم الأكثر عرضةً لميول الهيمنة والاحتواء بجميع أشكالها. وبناء على هذا، فالمسلمون مَدعُوُّون أكثر من أي وقت مضى من أجل الاستعداد لمواجهة تحدّيات الهيمنة وتغريب العالم وكَوْنَنَتِه؛ يقول روجيه غارودي: «هذه الوحدة التي أسّسها الحُكّام الأميركان واللّوبي الصهيوني «الأي باك» (AIPAC) وسَاسَةُ دولة إسرائيل تقوم اليوم ـ أكثر من أي وقت مضى ـ على وحدة الهدف الذي هو محاربة الإسلام وآسيا اللّذين يُعَدّان أهم عقبتين في وجه الهيمنة العالمية الأميركية الصهيونية»[1].

والسؤال المطروح هو: كيف السبيل إلى تكسير طوق الهيمنة الغربية من دون الوقوع في فخ التغريب؟. لقد دُشّنت أعمال الكثير من المفكرين العرب والمسلمين كمحاولات للإجابة عن هذا السؤال وغيره، وعلى رأسهم طه عبد الرحمن الذي أكّد أنه لا سبيل إلى الخروج من آفات التغريب إلّا إذا تمكّنت الأمة الإسلامية من الإجابة عن أسئلة زمانها بناءً على الخصائص الاختلافية؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «ولهذا استقرّ عزمُنا على أن نستغني عن ذكر هذه التفاصيل بإبراز الروح الخاصة التي تميّز الجواب الإسلامي، والتي تؤمّن للأمة المسلمة حقّ الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى، ولو كانت أشدّ منها بأسًا، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرُومون حِرمانها من هذا الحق»[2]. ويقول في موضع آخر: «يحقّ لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع

---

(1) سيار الجميل؛ **العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير**؛ الأهلية للنشر والتوزيع؛ عمّان، الأردن؛ 1998؛ ص22.

(2) طه عبد الرحمن؛ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**؛ مصدر سابق؛ ص173.

الاعتراف لِسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوُّع فلسفي يُوازي تنوُّعها الثقافي، وكل فلسفة تدّعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلّا فلسفةً مُستبدّة أشبه بالعقيدة المتسلّطة منها بالفكر المتحرّر»(1). فمُنظِّرُو الكونية الثقافية باسم الحداثة تغافلوا عن حقيقة تاريخية وطبيعية هي أن الاختلاف سُنّة كونية بين البشر، أفرادًا كانوا أم جماعات، بمقومات ثقافية متمايزة وضعيةً كانت أم سماوية، وفي الوقت نفسه يُطالِبُون هذه الشعوب على اختلافها بالتضحية بمورُوثها الثقافي وتاريخها الحضاري كشرط من شروط البقاء في فضاء الكونية الغربية وفي زمنها. لكنٍ هذه الخطط التي رسمها مهندسُو الهيمنة والاحتواء لاقت تحفّظات وتساؤلات تُشكّك في صحة القول بتسليم الحضارات والثقافات للغرب بعالمية وكونية قِيمه.

فلئن سلّمت هذه الحضارات بتفوُّقه المادّي وبقدرته على إحكام طوقه التقني والتكنولوجي حول الأرض، فإنها لا تسلّم له بحقّه المزعوم في الريادة ولا في إملاء القيم، فكانت النتيجة الرفض والصدّ، وعلى رأس هذه الحضارات العصيّة على الخضوع الحضارة الإسلامية؛ وهذا لاعتباراتٍ عدّة أهمُّها: عالمية الإسلام من حيث الهدف والغاية والوسيلة، وهذا ما أكده الخطاب القرآني. كما أن الحضارة الإسلامية قامت على القاسم المشترك بين حضارات العالم، فقبلت الآخر وتفاعلتْ معه أخْذًا وعطاءً، بل إن حضارة الإسلام تعاملت مع الاختلاف بين البشر باعتباره سُنّةً من سنن الكون. لذلك دعا الخطاب القرآني إلى اعتبار الاختلاف في الجنس

---

(1) طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي؛ مصدر سابق؛ ص21.

والدين واللُّغة من عوامل التعارُف بين البشر؛ قال عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

فالأمة الإسلامية في تواصلها مع غيرها، مبدؤها التعارُف أي تواصلها من أجل المعروف، وتعاملها بالمعروف، بدليل رَبْطِها التعارف بالكرامة والتقوى. فالعمل التعارفي يكون بين الأشخاص المختلفين كما يكون بين الأمم والشعوب المختلفة على قيم الخير والمحبة؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «حقيقة التعارُف هو أن التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر»[2].

إن العمل التعارُفي الذي يدعو إليه الخطاب القرآني يُفضي حتمًا إلى التخلُّق «الخُلق»؛ كونه صِلةً صريحة بين الذات والآخر أي كونه تصرُّف وَفْقَ القيم داخل الجماعة، ويقع الحكم عليه بالخير أو الشرّ بحسب آثاره على أفرادها، فالخلق إذًا ذو طبيعة تعاملية، وأفضل تعامل يترك فيه الإنسان هو التعامل في مجال المعروف «الدين المعاملة». يقول طه عبد الرحمن: «إن العمل التعارفي ـ التعامل بين مختلف الأشخاص والأمم علّة مقتضى المعروف ـ هو في الأصل في تخلُّق المسلم، فتَخلُّق المسلم تخلُّق تعارُفي بحق»[3]. فالعمل التعارفي بهذا هو شكل من أشكال تخليق الحياة المشتركة بإعطائها صبغةً إنسانية كونية، لعلّها بذلك قد تُقلّل من وطأة العنف والمكر والخبث، هذا العمل عبّر عنه عبد الوهاب

(1) سورة الحجرات؛ الآية: 13.
(2) طه عبد الرحمن؛ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**؛ مصدر سابق؛ ص21.
(3) المصدر نفسه؛ ص22.

المسيري «بالتآنس»، حيث يقول: «فلسفة التآنس إذن هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معًا في كنف السعادة، أساسُه الأنس والمحبة، وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تحدّد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند راولس، أو التواصل كما نجده عند هابرماس، والتآزر كما نجده عند رورتي، والتحافُز كما نجده عند تايلور أو الضيافة عند دريدا، كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المُزرية في عالمٍ تسيطر عليه معقولية الهيمنة»[1].

وإذا سلّمنا بأن العمل التعارُفي هو ذلك الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها، وكلّما زادت قوة العمل وزاد عدد الأمم المشتركة زاد حظُّها من الأخلاق؛ وجب علينا التسليم بأنه لا يستقيم حال العمل التعارُفي إلّا إذا قام على مبدأ الحوار كأساس حضاري لدفع مفاسد الهيمنة وسدّ منافذ الصراع الحضاري، وهو الذي اصطُلح عليه باسم «حوار الحضارات». لكن ليس ذلك الحوار الذي يُرفع كشعار غير بريء مُفعم بالغموض والالتباس، والمرتبط بالمصالح، والذي يُشعر الغير بالدُّونية، وهو الحوار الذي يريد أن يفرضه الغرب اليوم على حدّ تعبير الجابري، وإنما الحوار البنّاء المسؤول العادل، الذي يشعر فيه الكلّ بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيدًا عن الاستعلاء والتعصُّب والتسلُّط ووقاحة الإنكار، فتتلاقح الحضارات وتتفاعل الثقافات؛ يقول طه عبد الرحمن: «فلا سبيل إلى وضع الفُرقة إلّا باجتهاد المُتحاوِرَين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما، بالقدر الذي يتيح

---

(1) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ مرجع سابق؛ ص266.

لهما أن يتفاعلا فيما بينهما تفاعلًا مثمرًا غير مُجدب، ولا يخفى أن هذه الاستقامة تُوجب أن يجعل الواحد منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات»[1].

وإذا كانت الأخلاق هي ثمرة العمل التعارفي، ولا شيء يشعر الإنسان بأنه أقرب إلى معرفة الخاصية التي تُميّزه من اشتراكه مع غيره في فعل يرفع مكانتهما الإنسانية، فإن هذا حتمًا مآلُه التكامل بين حضارات الشعوب وثقافتها كما يقول طه عبد الرحمن: «فإذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية لحياة الإنسان تختص بها، فإن الحاجة تدعو إلى انضمام هذه الرؤية الخاصة إلى غيرها حتى تتولّد من الرؤيتين معًا رؤيةٌ أوسع، بحيث كُلَّما تعدّدت هذه الرؤى زاد اتساع الرؤية المتولّدة منها. فتكون حقيقة الثقافة العالمية هي أنها الثقافة التي تحمل الثقافة الأوسع»[2].

وَفقًا لهذه الحتمية التي يجب أن يؤُول إليها العمل التعارفي يحصل التنوع الثقافي والحضاري، أو بالأحرى أشكال التنوع الحاصلة بين المجموعات البشرية في التاريخ؛ بحكم تنوُّع شروط كينونتها. إلّا أن هذا التنوع لا يعني تَنافي الثقافات ولا تنافُرها، بل تكامل الثقافات وتقاربها في شكلٍ تفاعلي اصطلح عليه باسم «المُثاقَفة» أو الحق في التثاقف ؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الاطّلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل

(1) طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي؛ مصدر سابق؛ ص44.
(2) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص93.

أيضًا من جهة تقوية العمل التعارفي أي يرجع إليه كمال التخلُّق، فكذلك ينبغي أنّ نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نُخوِجَهُم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملُّك أسبابهم وتوسّلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية»(1).

إجمالًا، فإن الحضارة الإسلامية تدعو إلى حوار ثقافي حضاري على أساس نِدّية الثقافة والحضارة والإنسان، بعيدًا عن الازدرائية والانتقائية والاختزالية النابعة من روح الاستعلاء والهيمنة، وبذلك يمكن البحث معًا عن قاعدة الاتفاق والبناء على أساسها، والعمل على تقليل أسباب الخلاف. وبهذا، فالمسلمون اليوم عليهم واجب تثمين ما يمتلكونه من مقدرات حضارية من شأنها أن تُغدق على البشرية كل أنوع النِّعَم مع تذكير أصحابها بالشيء الذي تزول في غيابه هذه النعم لتحلّ محلّها النِّقَم.

إن دور المسلمين مزدوج؛ فعلاوةً على ضرورة صدّهم للغرب المهيمن، عليهم إيقاظ الفكر الكوني بما فيه الفكر الغربي وتذكيره بحاجة الحداثة إلى عبادة، وبحاجة الاقتصاد والسياسة والعلاقات الإنسانية برُمّتها إلى تسديد أخلاقي يدفع ما ظهر وما يظهر من آفات ومفاسد، وهذا ما سعى طه عبد الرحمن إلى الكشف عنه في روح الحداثة.

(1) المصدر السابق؛ ص88.

الفصل الثالث

روح الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمن

تمهيد

بعدما بسط طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية في كتابه سؤال الأخلاق باعتبارها حداثةً وافدة جَرفتْ كثيرًا من العقول، بما نُسج حولها من أوهام، ووَزّعتِ الشكوك والانحلال، وكأنها كائن عجيب يتصرّف في الأشياء تصرُّف القادر الذي لا رَادّ لِقَدره، لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه، فهذا التهويل لظاهرة الحداثة أوقع المجتمعات التابعة المقلِّدة في تِيهٍ فكري بائن، وتخبُّط بارز في معاقلها ومغالقها، ولم تجد مخرجًا لها من حبائلها.

فها هو ذا المفكر طه عبد الرحمن يبسط في كتابه «**روح الحداثة**» رُؤيةً حداثية جديدة بعيدة عن تقليد حداثة الآخرين، التي هي في جوهرها تعمل على تدمير حقيقة الإنسان؛ لافتقارها إلى الأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة بديلة، وذلك بالاجتهاد في وضع لَبِناتها، وإقامة بعض قواعدها وَفْق رُؤية منهجية تطبيقية تُضاهي الفكر الغربي الحديث، وفي الوقت نفسه تعيد النظر في مقولاته وطروحاته، وبموازاة ذلك تفتح آفاقًا جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي

والإسلامي، والخروج به من أزمته الحالية. فالأمة العربية والإسلامية اليوم تعاني من سَقْطةٍ حضارية كبرى؛ كونها أصبحت تابعة لغيرها في كل شيء، ولا سبيل لها إلّا النهوض ومواجهة الأزمة، وهذا لن يكون إلّا بالتمكن من آلية التحديث والبنية الفكرية من أجل الإبداع، أي الإتيان بما يستشكله المسلم من واقعه ومن تراثه وهُويته، ويبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

فما هي آليات تطبيق روح الحداثة في المجتمع العربي المسلم بكيفيات تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها؟ كيف أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحدًا من تطبيقاتها الممكنة، بل أيضًا يهدف إلى الارتقاء بالفعل الحداثي؛ لما يتوافر لديه من مُقوّمات؟.

لكن قبل الخوض في الآليات والكيفيات التي تُطبَّق بموجبها رُوح الحداثة، وجب علينا التطرُّق إلى التعاريف التي سُردت للحداثة كما يرى طه عبد الرحمن. إذ هناك من قال إنها النهوض بأسباب العقل والتقدُّم والتحرُّر. ومنهم من قال إنها ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الإنسان. وهناك من يقول إنها قَطعُ الصلة بالتراث، أو يقول إنها طلبُ التجديد، أو يقول إنها مَحْوُ القداسة من العالم، أو يقول إنها التعقيل والعقلنة، أو يقول إنها الديمقراطية، أو يقول إنها حقوق الإنسان، أو يقول إنها قَطْع الصلة بالدين، أو يقول إنها العَلْمانية. بل منهم من قال إنها مشروع لم يكتمل[1].

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص23.

هذه التحديدات للحداثة وغيرها أدخلت الفكر المقلّد في فتنة مفهومية كبرى لا سبيل إلى الخروج من متاهتها، ولا قدرة له على استيعابها إلّا بضرورة التمييز بين واقع الحداثة وروح الحداثة، أي الانتقال من شبه الحداثة إلى حق الحداثة. يقول طه عبد الرحمن: «كذلك يتعيّن أن نبدأ بالتخلص من هذا التشييء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة، والسبيل الى ذلك هو أن نفرّق في الحداثة بين جانبين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة»[1]. فرُوح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أيِّ زمان وأيِّ مكان، أمّا واقع الحداثة فهو تحقُّق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه التحقُّقات سوف تختلف باختلاف الظروف الزَّمَكانية.

يترتب على هذا التمييز نتائج من بينها: أنّ الحداثة ليست تطبيقًا واحدًا، بل تطبيقات متعدّدة باعتبارها روحًا لا تتجلّى في مظهر واحد؛ «فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدًا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة»[2]. وأيضًا التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، فهذا الواقع الذي يجسّده التطبيق الغربي للحداثة ما هو إلا وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحداثي غَيْرُ الروح الحداثية تبعًا لخصوصية المجتمع الذي يطبّقها، ونُجانب الصواب بذلك إذا قلنا إن هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه الذي اتّخذ في المجتمعات العربية أشكالًا مختلفة، حتى يمكن

(1) المصدر نفسه؛ ص24.

(2) المصدر نفسه؛ ص30.

القول إن لكل مجتمع حداثته فنقول: الحداثة الفرنسية، الحداثة الألمانية، الحداثة الإنكليزية... فالواقع الحداثي واقع خاص، أي تطبيق واحد من التطبيقات الممكنة، فلا يبعد أن تكون الروح قد تحقّقت بوجوه مختلفة في دول غابرة، ولم يحدث لها ذلك في الدول المعاصرة، وقد يعاود الحدوث في الدول القائمة. ومن بين النتائج المركزية التي استخلصها طه عبد الرحمن أننا نتساوى جميعًا في الانتساب إلى روح الحداثة، حيث لا يملك أهل الغرب روح الحداثة وآلية تطبيقها أكثر ممّا يملكها غيرهم، إذ هي مُلكٌ لكل أمة متحضّرة، وبهذا فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداوُلي؛ الأمر الذي يستوجب التسليم بضرورة قيام حداثة إسلامية أصلية نابعة من المجال التداوُلي الإسلامي. ويشدّد طه عبد الرحمن على ضرورة الالتزام بجملة من الشروط الضرورية للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، منها:

- الحرص على اجتناب آفات التطبيق المنحرفة لروح الحداثة، التي وقع فيها أهل الغرب عن طريق مسلّمات أضيفت إلى الخصائص الجوهرية لروح الحداثة، فحَرفتها عن مقاصدها «هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادّة للنتائج التي كان يتوخّاها أصحابه أو يتوقّعُونها أو يُراهنون عليها»[1].

- أن تكون الحداثة تطبيقًا داخليًّا؛ إذ إنها لا تُنقل، فالحداثة لا تكون إلّا من الداخل، وبناء على ذلك فإن كل أمة هي بين خيارين: إمّا أن تصنع حداثتها الداخلية، وإمّا أن لا حداثة لها، «فالحداثة البرّانية التي قصد بها في بعض الدول غير الغربية، ليست مطلقًا

(1) المصدر السابق؛ ص32.

حداثةً؛ نظرًا إلى أنه ليس تطبيقًا لهذه الروح ذاتها، وإنما هو تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية»[1].

ـ إن الحداثة لا تكون إلّا إبداعًا، ولو عُرّفت تعريفًا جامعًا لقيل إنها الإبداع، ونُدخل في الإبداع ما نشاء من الكلمات المماثلة، كالابتكار، والاجتهاد، والاختراع... فروح الحداثة لا تُنال إلّا عن طريق الإبداع.

وبناءً على هذا، فإن واقعنا ـ كما يشير إلى ذلك طه عبد الرحمن ـ لا تتوافر لديه الشروط المطلوبة لخروج حداثتنا من شبه الحداثة إلى حق الحداثة، من حداثة الزمن إلى حداثة القيم، فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق يبدع في أركانها. وواقعنا الحداثي فوق ذلك ليس تطبيقًا لروح الحداثة، بل هو تطبيق لتطبيق آخر للحداثة؛ كون الفكر العربي الإسلامي مستغرقًا في تقليد واتّباع الغرب، الذي يؤسّس حداثته على مقومات وقيم وعقائد ومفاهيم ودوافع وتاريخ، تختلف اختلافًا جوهريًا معَ مقومات الحضارة الإسلامية وقِيمها؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا المجال: «ولعلّ ما غاب عن هذا الموقف عدم قدرة النموذج العربي على النهوض بمقومات الحضارة الإسلامية، فالحلُّ الأجنبي ما هو إلّا مجموعة من الحلول المستوردة جوهريًا من التجربة الغربية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية العَلمانية والإلحادية»[2]. فأهل التقليد والاتّباع استلذّوا التفلسف والتفكير

(1) المصدر نفسه؛ ص34.

(2) عبد الحميد أحمد أبو سليمان؛ أزمة العقل المسلم؛ دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع؛ ط1، 2003؛ ص29.

والعمل على طريقة غيرهم، فهُم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم، بل إن تلك الأسئلة البعيدة عن حقيقتهم قد استعبدتهم وأصبحت تُؤرّقُهم، ولم يذهبوا إلى مُساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونَقدِه على مقتضيات ثقافتهم، ولم يتمكّنوا من مراجعة التصور الذي ساد فلسفة غيرهم، ولم يستطيعوا أن يأتوا بما يُضاهيه انطلاقًا ممّا يستشكلونه من واقعهم. فأهل التقليد من المتفلسفة المفكّرين العرب قد اندفعوا إلى تقليد فلاسفة ومفكّري الغرب، واقتفوا آثارهم وتعلّقوا بأسبابٍ لا تمتُّ إلى أسبابهم؛ فافتقدوا حاسّة النقد لديهم، وتقلّبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض، والسرُّ في ذلك «قُصور وسائِلِهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلِّدون»[1]. فنُقّاد التراث مثلًا، غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيّين ومناهجهم ونظرياتهم، فقلّدُوها «فما مَلَكُوا ناصية تقنيتها، ولا تفنّنُوا في استعمالها»[2]. وحين انقطعوا عن التراث جملةً، التجؤوا إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة، مُقلِّدين مَسالِكَهُ، مُتشبّهين بأصحابه. فالنخب العربية والإسلامية تساوتْ في رُؤاها للحداثة وفي سلوكها حيال خط التقليد، إلّا أنّ تقليداتهم لا تتّخذ منحًى واحدًا، ففي حقل الممارسة الفكرية نجد فِئتين من المُفكّرين:

صِنف يضمُّ الذين يُقلّدون المتقدمين من المسلمين، أي أولئك الذين أخذوا بميراث السلف، ويُسمّيهم طه عبد الرحمن بـ: مقلّدين

---

(1) طه عبد الرحمن؛ حوارات من أجل المستقبل؛ منشورات الزمن، دار الهدى للطباعة والنشر؛ المغرب؛ ط1، 2000؛ ص87.

(2) طه عبد الرحمن؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3، 2007؛ ص10.

متقدّمين. وصِنف يضمُّ الذين يُقلِّدُون المتأخرين من غير المسلمين، أي مُقلّدي المتأخرين الذين انقطعوا عن التراث ليتواصلوا مع المنجز المعرفي لحداثة الغرب. ويبسط طه عبد الرحمن القول في شرح طبائع هذين الصنفين، ليلاحظ أن الصنف الأول يرُوح يُسقط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة، من مثل إسقاط مفهوم «الشورى» على مفهوم «الديمقراطية»، أو مفهوم «الأمّة» على مفهوم «الدولة»، أو مفهوم «الربا» على مفهوم «الفائدة»... والنتيجة الإجمالية من هذا الإسقاط ـ أي ردّ المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة ـ انمِحاءٌ تدريجي لخصوصية المفاهيم المنقولة. أمّا الصنف الثاني، فإنه على العكس يُسقط المفاهيم المنقولة على المفاهيم المأصولة، كأن يُسقط مفهوم «العَلمانية» على مفهوم «العلم بالدنيا»، أو مفهوم «القطيعة» على مفهوم «الجَبّ»، أو مفهوم «الحرب الدينية» على مفهوم «الفَتح»... والنتيجة الإجمالية لهذا الإسقاط هي انمحاء خصوصية المفاهيم المأصولة.

وظاهرٌ أنّ كِلا الصنفَيْن من المُقلِّدة لا إبداع لديه؛ كون مُقلِّدة المتقدّمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يُبدعون ما أبدعوه، ومُقلِّدة المتأخّرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يُبدعون ما أبدعوه[1]. وعلى الرغم من قوة النقد الذي وجّهه طه عبد الرحمن إلى كِلا الصنفين، فإنه أكثرُ تحيُّزا لسلفية المجال التداوُلي أو مُقلِّدة المتقدّمين؛ إذ إنهم في نهاية الأمر قد حافظوا على فكرتهم الجوهرية ولم يُضيعوها، أمّا سلفية الحداثيّين أو مُقلِّدةُ المتأخرين فإنهم

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص11-12.

يضربون بجذورهم في تاريخ أمة أخرى، مُغايرة لها مغايرةً بائنة؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «انظر كيف أنّ المُتفلسفة العرب المعاصرين «يُؤوّلُون» إذا أوّلَ غيرُهم، و«يحفرون» إذا حفر، «ويُفكِّكُون» إذا فَكّكَ...(*) سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد تُوماويّين أو وُجوديّين أو شخصانيّين أو مادّيين أو جَدَليّين... مثله سواء بسواء؛ كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسّحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم بين هذه المَنازِع المتباينة من غير أن يجد غَضاضةً في ذلك... بحجّة أن ينهض

(*) الظاهر أن طه عبد الرحمن يقصد بهذا الخطاب الذي أورده في كتابه **فقه الفلسفة -1-** من باب المقارنة بين فقه الفلسفة والفلسفات الخطابية، وتحديدًا بعض متفلسفة العرب الذين تبنَّوا هذه المناهج في الفكر الغربي. أمّا التأويلية (الهرمينوطيقا) كأداة معرفية ومنهجية يُوظّفها النقّاد العرب المعاصرون في قراءة النص الديني، مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون اقتداء بشلايرماخر وغادامير وهايدغر. أمّا الحَفْرية أو (الأركيولوجيا) فأصولها تعود إلى المنهج الجينالوجي الذي طبّقه نيتشه في كتابه **جينيالوجيا الأخلاق**، وطورّه فوكو في **أركيولوجيا المعرفة**. وحضوره في الفكر العربي نلمسه عند الجابري في تشطيرِهِ التراثَ إلى أنظمةٍ معرفية متفاضلة من حيث القيمة (البرهان، والبيان، والعرفان)، ومطاع صفدي في كتابه **استراتيجية التسمية**. أمّا التفكيكية أو التقويض فقد مارسه جاك دريدا كأسلوب في التفكير، ويقوم على رفض الفكر الميتافيزيقي الغربي وتفكيك التقابلات الميتافيزيقية، كالتقابل بين الحقيقة والخطأ، والخير والشر، وحضوره في الفكر العربي المعاصر نلمسه في فكر علي حرب تحت تسمية جديدة هي: المنطق التحويلي، في مؤلفاته **الممنوع والممتنع؛ ونقد الذات المفكّرة؛ ونقد النص؛ ونقد الحقيقة**... عبدالرزاق بلعقروز؛ طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة، من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم؛ **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية**؛ جامعة الأمير عبدالقادر؛ قسنطينة، الجزائر؛ كانون2/ جانفيه، 2009؛ ص239.

بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية».

ومن أجل ذلك اعتبر طه عبد الرحمن أن الفلسفة نوعان:

- الفلسفة الميتة والمتوحّدة: ويُطلق عليها في مقالٍ له اسم «الفلسفة الدوّارة»، أي تدور في دائرة منغلقة وحلقة مقفلة لا تلبث أن تعود القهقرى إلى نقطة انطلاقها، وهي اتّباعية لا إبداعية؛ حيث تتوسّل التقليد لا التجديد، والاتّباع لا الإبداع.

- الفلسفة الحية: وهي الفلسفة الموصولة والمتداولة، ويسمّيها بالفلسفة الفوّارة، أي مُنتجة فكريًا ومعرفيًا، وتتيح مساحة للتأمُّل والتفلسف بشكل موصول بالمجال التداولي العربي في مكوّناته الثلاثة: العقيدة، واللُّغة، والمعرفة. ومن سماتها التجديد لا التقليد، والإبداع لا الاتّباع[1].

فالمتفلسف العربي يشتغل في إطار الفلسفة الأولى لا الثانية، الفلسفة الدوّارة الميتة لا الفوّارة الحيّة، ولهذا لا يعْدُو أن يتّصف بصفات الفلسفة الميتة الدوّارة التي سجّلت نفسها في ما أنتجه الآخر المتفوّق إبداعيًا. فهؤلاء المتفلسفون مفصولون ميتون؛ كونهم وقعوا في آفة التقليد، وهم يظنون أنهم يبدعون في صُنع فعل التفلسف.

ولدفع شبهة التقليد عن الفكر العربي الإسلامي، وتحقيق شرط الاستقلال في القول الفلسفي المبدع، دعا طه عبد الرحمن إلى ضرورة التحرُّر من الحداثة الوافدة، وتحقيق الحداثة المُبدعة

(1) طه عبد الرحمن؛ ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة؛ مجلة آفاق؛ عدد63؛ الرباط، المغرب؛ 200؛ ص9.

الأصيلة، أي الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية المشهودة إلى روح الحداثة في قيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة.

وبناءً على هذا، فإن طه عبد الرحمن يؤكد أن روح الحداثة التي يفترض أن واقع الحداثة يُطبّقها أو يحقّقها، تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

أ ـ **مبدأ النقد**: وهو الذي يُخرج الحداثي من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، وهو بدوره يقوم على ركنين أساسيَّين هما:

ـ **التعقيل**: أي إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية.

ـ **التفصيل والتفريق**: أي نقل الشيء من مرتبة التجانس إلى صفة التغاير، وهذا عن طريق تحليل البنى العنصرية والمكونات التركيبية العامة للشيء، بحيث تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، كتفصيل العلم التجريبي عن القانون والأخلاق...

ب ـ **مبدأ الرشد**: وهو الذي يُخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صُورها إلى الرشد، ويقوم بدوره على ركنين أساسيين هما:

ـ **الاستقلال وقوة الذات**: أي تجاوُز كل وصاية في التفكير، وصرف كل سلطة في النظر، أي تخطّي مختلف مظاهر التبعية.

ـ **الإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال**: أي ابتكار أنماط جديدةٍ وقِيمٍ غير مسبوقة من ذاته، أو إعادة تشكيل ما سبق إبداعه بما يتلاءم وذاته.

ج ـ **مبدأ الشمول**: وهو الذي يُخرج صاحبه من الخصوص المجالي والمجتمعي إلى دائرة الشمول، وهو بدوره ينبني على رُكنين أساسيّين هما:

ـ **الامتداد أو التوسُّع**: أي نفاذ أفعال الحداثة على وجه الشيوع في كافّة مجالات الحياة النظرية والعلمية، من عِلمٍ ومعرفة ودِين وأخلاق وسياسة واقتصاد...

ـ **التعميم**: أي وجوب انتشار الحداثة خارج دائرة المجتمع الذي نشأت فيه لِتعُمّ سائر المجتمعات من دون استثناء، لتشملهم على التساوي بحكم القانون الطبيعي؛ يقول: «فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روحٌ ناقدة وراشدة وشاملة»[1]. غير أن روح الحداثة لا يحتمل تطبيقًا واحدًا، بل تطبيقات متعدّدة وَفْقَ مبدأَيِ الاختلاف والتنافس، ومن أجل ذلك يحقّ للحداثة الإسلامية أن تمارس نقدها للتطبيق الغربي لروح الحداثة عملًا بمبدأ النقد الذي هو أصل من أصول الحداثة. وعليه، يكون التطبيق الإسلامي لروح الحداثة مُنبنيًا على المبادئ نفسها التي انبنى عليها تطبيق روح الحداثة بالمنظور الغربي، وهذا ليس تقليدًا ولا اتّباعًا من صاحب روح الحداثة وإنما إبداع وابتكار.

أولًا: مبدأ النقد

النقد بمنظور الدراسات العلمية المختصة عمومًا هو فاعلية العقل على النظر والتمحيص والحكم، سواء بالإثبات والقبول أو النفي والدحض، مع تقديم شرط الدليل على قبول الأمر أو رفضه؛

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص29.

يقول: «ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابلُه هو الانتقاد، فيكون حدُّه هو المطالبة بالدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به»[1]. والنقد هنا ليس هو غاية في ذاته، وإنما هو تجربة حية تؤهل صاحبها إلى ممارسة المعرفة المستقلّة خصوصًا عندما يُؤخذ النقد في حدّ الفلسفة، فيقال: «إن الفلسفة هي ممارسة النقد»[2].

وإذا كان مبدأ النقد في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الأداتي الضيق وعلى التفصيل الجوهري المطلق، فإن مبدأ النقد في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الموسّع، وعلى التفصيل الوظيفي الموجّه. ويقدّم طه عبد الرحمن نموذجًا على ذلك، هو نظام العولمة ونظام الأسرة.

1 ـ نظام العولمة والتعقيل الموسّع

أ ـ مفهوم العولمة[*] ومحدّداتها

لا نبالغ إذا قلنا إن هذا المولود الذي تغذّى وتكوّن في رَحِم

---

(1) المصدر السابق؛ ص26.

(2) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة؛ مصدر سابق؛ ص179.

(*) مصطلح العولمة على الرغم من جِدّته فقد ظهر في الـ و. م. أ، يقابله في الفرنسية(Mondialisation) وفي الإنكليزية (Globalisation) ومعناه تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، أي جعل العالم مُوجَّهًا توجيهًا واحدًا في إطار حضارةٍ واحدة، وهناك من الكُتّاب والمفكّرين من أطلق عليه اسم «النظام العالمي الجديد»، أو الأمْرَكة؛ عبد العزيز أحمد؛ العولمة؛ مجلة الفيصل، دار الفيصل للنشر والتوزيع؛ المملكة العربية السعودية؛ ع262، 1992؛ ص46.

الثقافة الغربية القائمة على نظرية التفوُّق العِرقي والحضاري، إنما هو امتداد لمشروع الهيمنة الغربية؛ يقول الجابري: «العولمة هي العمل على تعميم نمط حضاري يخصُّ بلدًا بعينه هو الولايات المتحدة الأميركية بالذات على بلدان العالم أجمع، وهي أيضًا أيديولوجيا تعبّر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأَمْرَكَتِه»[1].

هذا المفهوم كثر الحديث حوله في العقدين الأخيرين من القرن العشرين في الأوساط الإعلامية، وبين النخب الأكاديمية ومختلف التيارات الفكرية والسياسية، بغية تحديد أبعاده وتقييم آثاره وتَبِعاته؛ حيث أكّد هؤلاء أن أول ما ظهر مفهوم العولمة ظهر في مجال التجارة والمال والاقتصاد، ثم أخذ يجري الحديث عنه بوصفه نسقًا أو حالةً ذات أبعاد متعدّدة تتجاوز دائرة الاقتصاد، فتشمل إلى جانب ذلك المبادلات، والاتصال، والسياسة، والفكر، والتربية، والاجتماع، والأيديولوجيا. معنى هذا أن العولمة تشمل مضامين تتعلّق بكل مناحي الحياة الإنسانية؛ يقول جيمس روزانو أحد علماء السياسة الأميركيين عن العولمة: «إنها العلاقة بين مستويات متعدّدة لتحليل الاقتصاد والسياسة والثقافة والأيدولوجيا، وتشمل إعادة الإنتاج، وتداخل الصناعات عبر الحدود، وانتشار أسواق التمويل، وتماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول؛ نتيجة الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المُقيمة»[2].

---

(1) محمد عابد الجابري؛ **العولمة والعرب**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، 1998؛ ص135.

(2) نعيمة شومان؛ **العولمة بين النظم والتكنولوجيا الحديثة**؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1998؛ ص40.

فالعولمة بهذا أشبه بالآلة العجيبة التي نتجت عن الثورة الصناعية والتجارة العالمية، وهي قادرة على الحصاد وعلى التدمير في الوقت نفسه، إنها تنطلق متجاهلةً الحدود الدولية ولا يوجد من يمسك بدقّة قيادتها، ومن ثَمّ لا يمكن التحكُّم في سرعتها، ولا في اتجاهها. ومن مظاهرها الثورة المعلوماتية والإبداع التقني غير المحدود من دون اعتبار للأنظمة ولا للحضارات، ولا للقيم، ولا للحدود الجغرافية ولا السياسية القائمة، فتنتقل الشعوب من حالة الفُرقة إلى حالة التوحُّد، ومن التمايُز إلى حالة التجانُس. وقد عبّر عنها طه عبد الرحمن بنظام السيطرة، إذ يقول: «العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: «سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية»، و«سيطرة التقنية في حقل العلم»، و«سيطرة الشبكة في حقل الاتّصال» [1].

ـ **أمّا سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية:** فأساس العولمة اقتصادي وَفْقَ شروط السيطرة على الخارج، وجمع أقصى الثروات التي تولّدت عنها الحاجة إلى إحداث تغيرات داخلية في بنية النظام الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، وإحلال نظام جديد يسمح بتطوير الآلة الاقتصادية لمزيد من سيطرة الرأسمالية وتكريس لعالميتها. ومن هنا يبدأ تشكُّل العلاقات بين الأفراد والجماعات القائمة على المصلحة المادّية وما يترتب عليها من أخطار وآفات أخلاقية؛ يقول عبد الرحمن في هذا المعنى: «فأخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلٰهي الذي لا

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص78.

ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتُلي بها الجميع إلّا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد»[1].

ـ **وأمّا سيطرة التقنية في حقل العلم**: فأساس العولمة العلم والتقنية، أي بعدما كانت التقنية باعتبارها معرفةً تطبيقية تخضع لإرادة وتوجُّه العلم، أصبح العلم باعتباره معرفة نظرية يخضع لإرادة وتوجُّه التقنية، فتسارعتْ وتيرة الاكتشافات، وتزايدت حدّة ودقّة الابتكارات الدقيقة والمذهلة، والمثيرة للخوف في الوقت نفسه، حتى أصبحت العلاقات التي تنظم الكون الطبيعي والمجتمع البشري تخضع لحتمية التجريب والتحسيب، التي ترتّبت عليها آفات خُلقية استبدت بأرباب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأداتي؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «فأخلاقهم من أخلاق هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديسٍ للعلم والتقنية أشبه بتقديس العلم الإلٰهي الذي لا يُحدّ، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلّا شاهد على هذا التأليه للتقنية»[2].

ـ **وأمّا سيطرة الشبكة في حقل الاتّصال**: فهي امتداد لسيطرة التقنية، ومظهرها هذه الشبكة الدولية للمعلوماتية «الإنترنت» التي تخطّتِ المستوى الخاص أو الضيّق، لتمتدّ إلى المستوى العام أو الموسّع، ليصبح العالم قريةً صغيرة تُتناقَلُ فيها المعلومات المختلفة بسرعة وبفاعلية، وبوسائل وبرامج مذهلة. هذا التعقيل الاتصالي أوقع رُوّاده في آفات خُلقية أضرّت بمبدأ التواصل؛ يقول عبد الرحمن: «فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه

---

(1) المصدر السابق؛ ص80.

(2) المصدر نفسه؛ ص82.

تقديس الكلام الإلٰهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهُرنا إلّا دليل على هذا التأليه للاتّصال»[1].

هذه السيطرات الثلاث، التي أفرزها نظام العولمة القائم على مبدأ التعقيل الأداتي، ورّثتْ أزمات أخلاقية لا حصر لها، ما زال الإنسان المعاصر يتخبّط فيها، ويشتكي حاله في أتونها، ولا يستقرُّ أمرُه إلّا بردّها ومواجهتها. والإسلام هو الأحقُّ بدرء هذه الآفات؛ يقول طه عبد الرحمن: «إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة، وعلى ضبط مسلكها التعقيلي إنما هو دين الإسلام، والدليل على هذه الدعوى نسمّيه بـ «دليل الزمن الأخلاقي»[2].

ب ـ المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخُلقية للعولمة

قبل البسط في هذه المبادئ، يرى طه عبد الرحمن ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للعولمة، القائم على أن العالم واحد من العلاقات المطلقة، بل إن العالم واحد من العلاقات المقيدة بالأخلاق والمكرّسة للمسؤولية؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «فالعولمة هي السعي إلى تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قُل مجال علاقي أخلاقي واحد»[3]. وبموجب هذا التصحيح للعولمة، فمن واجب الدين الإسلامي الارتقاء بالتعقيل المادّي المُضيّق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسّع وَفْق المبادئ التالية:

(1) المصدر نفسه؛ ص84.
(2) المصدر السابق؛ ص87.
(3) المصدر نفسه؛ ص90.

1ـ مبدأ ابتغاء الفضل: مفاده أن التنمية الصالحة لا تكون إلّا بتكامل المقوّم الاقتصادي مع المقوّمات الأخرى للتنمية، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي. معنى هذا أن آليات التنمية وقوانين الاقتصاد والتجارة يجب أن تكون مقرونة بالاعتبار الأخلاقي، بعدما كانت أفعال البيع والشراء مجرّدةً منه في اقتصاد السوق، مِصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]. فمتى أُسّست التنمية (الاقتصاد) على اعتبارات أخلاقية، تكاثرت عنها قيمٌ ومنافعُ عاجلةٌ وآجلة، مادّية ومعنوية. فالتنمية لا تكون نافعة ولا مشروعة إلّا إذا سعت إلى تحقيق مقاصد خُلقية وروحية عامّة، بدل مبدأ الانتفاع الأقصى والمتمثّل في تحصيل أكثر المصالح الآنيّة وتلبية أعظم الرغبات المادّية، الذي يدخل الإنسان في دائرة الحيوان الاقتصادي بدل الحيوان الأخلاقي؛ يقول عبد الرحمن: «وظاهرٌ أنّ في هذا منكرًا كبيرًا، إذ يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان وقيمه الروحية، ما لا يقلُّ عن ما كان يُلاقيه قديمًا في قانون سُوق النخاسة، فيا تُرى هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدةً؟»[2].

فمصطلح التزكية والفضل يُضفيان على المعاني المقرّرة للتنمية ما تحتاج إليه حتى يصبح فعلُ التنمية عبادة، ويفتح أمام الإنسان إمكانات الاغتناء، ويسدّ أمامه باب الطمع في الملكية المطلقة التي تجسّدها رغبة أرباب العولمة في التمكُّن من أسباب الاسترزاق في العالم، فمتى انتفى بُعد العبادة عن فعل التنمية ارتفعت الحدود التي

---

(1) سورة الجمعة؛ الآية: 10.

(2) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص200.

تقف عندها استباحة الإنسان للطبيعة. ولعلّ الحديث عن «التنمية المستديمة» يشير بوضوح إلى ضرورة تحصيل ما به يتفوّق الاستنزاف الأحمق لثروات الأرض، فمن العبث التمادي في تجاهل البُعد الأخلاقي، ثم الإصرار على إيجاد حلول تقنية وعلمية لا تزيد الوضع إلّا تأزُّمًا واختناقًا.

2 ـ **مبدأ الاعتبار**: مفاده أن العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله. معنى هذا أن العلم يُورث الضرر كلّما كان قائمًا على أساس النظر الإجرائي، الذي لا قِيم ولا أخلاق فيه، بينما العلم يُورث النفع متى كان قائمًا على أساس النظر الاعتباري، الذي لا انقطاع فيه عن القيم والأخلاق؛ يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «فالمُعتبِر هو من لا يقتصر في العمل على إدراك الأسباب، بل يجاوزها إلى إدراك الحِكم التي تقارنها ويُمليها المقام، حتى إذا اهتدى إليها جعل الأسباب تابعةً لها، فإنْ وافق سببُ الشيء حِكمته عمِل به، وإنْ خالفها ترك العمل به»[1].

معلوم أن التعقيل المضيّق في التطبيق الغربي لروح الحداثة يقتصر على النظر الإجرائي، الذي يقدّر الأفعال في عاجلها لا في آجلها، ويقبل عليها في نفع حالها لا في ضرر مآلها. بينما التعقيل الموسّع في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يمتدّ إلى النظر الاعتباري، الذي يقدّر الأفعال في آجلها لا في عاجلها، ويقبل عليها لا في نفع حالها بل في نفع مآلها؛ بل الأكثر الإقبال عليها حتى ولو في ضرر حالها ونفع مآلها. والضابط الذي يتحكم في هذا

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص93.

المبدأ «لا نندفع في تطبيقات العلوم إلّا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التقنية حتى أضحى راسخًا في العقول أن الخير كله في العلم والتقنية»[1].

3 ـ مبدأ التعارف: مفاده أن التواصل السليم لا يكون إلّا بكلام طيّب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض. معنى هذا أن الحلقة المعلوماتية في التطبيق الغربي لروح الحداثة تشتغل بالعلاقات توسيعًا، لتُخرجها بلِباسٍ حِواريٍّ عبر مختلف قنوات ووسائل الاتصال، بل التواصل بعيدًا عن اعتبار القيمة الخُلقية. بينما التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يشتغل بالعلاقات توسيعًا، ليُخرجها بلباس تعارُفي، مؤسّسًا على اعتبارات أخلاقية أصلُها المعروف أي الخير، ومَقامُها الكلمة الطيبة مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًىۗ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾[2]. إذن هناك أخلاقية صريحة بين المُتواصِلَين (المُتحاوِرَين) المُلقي والمتلقّي، تنفتح بموجبها آفاق رحبة بينهما يطبعها الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس، الذي يُقِرُّ بالتفاوت الأخلاقي بين المُتعارفين، والذي من شأنه أن يوسّع مدارك معارفهما.

ويقيم طه عبد الرحمن موازنة في الخبر بين المعلومة والمعرفة: أما الخبر المعلومي فلا ينبّهنا إلى ما يوافق أو يخالف القيم العُليا التي نسعى إلى تحقيقها. وأما الخبر المعرفي فهمُّه الأول هو أن يُزوّدنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد، وتكون المعرفة نفسها قيمةً عُليا وطلبُها فضيلة[3].

(1) المصدر السابق؛ ص94.

(2) سورة البقرة؛ الآية 263.

(3) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ ص204.

وتأكيدًا لِما سبق، فإن المسؤولية تكون أثقل وأعظم على المسلمين في زمن الحداثة؛ لِما يمتلكونه من أسباب التعقيل الموسّع، والقادرة على دَرْءِ ودَفْع آفات العولمة وانحرافها أكثر ممّا يملكها أهل الحداثة ورُوّادها؛ لأن الدين الإسلامي هو الخاتم. وهذا يعني أن التخلُّق الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي.

2 ـ نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجّه

أ ـ الأسرة الحداثية والانفصال عن القيم الأخلاقية

لم تتوقف سقطات الحداثة الغربية عند حدود التعقيل الضَّيّق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدّت إلى تعقيل عالم الأحياء «الإنسان»، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة. فالحداثة الغربية كشفت عن آفاتها الأخلاقية في نظام الأسرة الغربية بوصفها وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة بسبب لُجوئها إلى التفصيل المطلق، إذ إن الأسرة الغربية اتخذت شكل انقلاب للقيم الحداثية التي أُريدَ بناءُ الأُسرة عليها في الأصل. لقد انفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية في إطار القطيعة التي قامت بها الحداثة الأوروبية عن التقاليد منذ عصر الأنوار، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد، ومن ثَمّ ارتكزت الأسرة الغربية على الانفصال عن الدين في كل شيء، وكرّست بذلك الأخلاق اللادينية. ويلخّصها طه عبد الرحمن في ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسرة الحداثية هي:

ـ اعتبار الزواج مدنيًا وكان من قبلُ لا ينعقد إلّا بإذن الكنيسة وتلقّي سِرّها.

ـ إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تُحرّمه وتعُدُّ الزواج صلةً دائمة لا تنتهي إلّا بموت أحد الزوجين، وهو الذي يُعبَّر عنه في لحظة القِران في الكنيسة بِاسم «الإخلاص».

ـ جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسًا قائمًا بذاته، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسّس على علاقة خارجية روحية هي حبُّ الإله[1].

هذه المظاهر الثلاثة التي تلوّنت بها الأسرة الحداثية، إنما هي إقصاء للأخلاق التقليدية وتحرير لهذه الرابطة من سلطة المعتقدات الدينية، وإحالتها من مؤسّسة روحية إلى مؤسسة مدنية. ويؤكد طه عبد الرحمن أن هذا الفصل البيّن بين الأسرة الحداثية والأخلاق الدينية، ارتكز أساسًا على ثلاثة مبادئ أساسية، والتي هي بدورها شكّلت قاعدةً قامت عليها الحداثة الغربية عمومًا، وهي:

1 ـ مبدأ التوجُّه إلى الإنسان وأخلاق المُروءة: والذي يمكن أن نصطلح على تسميته باسم «الأَنْسَنة» أو الإنسانية، أي أن الإنسان بقدراته ومهاراته يمكن له أن يُدير شؤونه، ويتدبّر أحواله، ويستشرف مصالحه، ويُلبّي رغباتِه بعيدًا عن أي قوة غيبية أو ميتافيزيقية، وكأن الإنسانية هنا هي بالضرورة انفصال كلّي عن الألوهية، والتوجُّه إلى الإنسان من أجل حفظ كرامته كغاية في ذاته داخل مجموعة مخصوصة ينتظم فيها، وينفرد بخصوصيات لا ينزل فيها غيره كالزواج مثلًا: زوج وزوجة وأولاد؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «وبهذا فإن الأخلاق التي يُورثها العمل بمبدأ التوجه إلى

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص102.

الإنسان، تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجرّدة إلى مقام المُروءة المشخّصة»[1].

2 ـ مبدأ التوسُّل بالعقل وأخلاق الإلزام: والذي يمكن أن نسمّيه بـ «العقلنة» أو العقلانية، فالحداثة عمومًا مبدؤها العقلانية ومُستتبعاتها، وكأن العقلانية هنا هي بالضرورة انفصال كُلّي عن الوحيانية، أي إعطاء الريادة للعقل وإعادة الاعتبار له كصفة جوهرية يتقوّم بها مفهوم الإنسان، الذي يسترشد بحُرّيته ونُور عقله في تقرير مصيره وتحقيق أموره، وفي الوقت نفسه القيام بالواجبات كونها إلزامًا يتجرد بمقتضاها من كل مظاهر الأَثَرة والأنانية والمنفعة في سبيل منفعة العموم، بغية بلوغ الكمال، والتمتع بالحقوق الأساسية بمقتضى طبيعته الحُرّة والعاقلة. وعليه، «فالأخلاق التي يُورثها العمل بمبدأ التوسل بالعقل عبارة عن إلزامات مُلتزم بها»[2]. وهذا كلُّه يتحقّق داخل الأسرة ككيان أصغر، وبين أفرادها كلٌّ على حسب دوره، أو داخل المجتمع أو الدولة ككيان أكبر بين فئاته ومؤسّساته كلٌّ على حسب وضعه.

3 ـ مبدأ التعلُّق بالدنيا أو أخلاق السعادة: وهو الذي يمكن أن نصطلح على تسميته باسم «الدَّنْيَوة» أو الدنيوية، أي إعادة الاعتبار للحياة الدنيوية كغاية قصوى، وكأن الدنيوية هنا هي بالضرورة انفصال كُلّي عن الأُخروية. فالدنيا محمودة تُحقّق السعادة الخاصة كحقٍّ طبيعي، وفي الوقت نفسه واجب احترامه من طرف صاحبه ومن غيره. كما أن السعادة الخاصة لا تتناقض مع السعادة العامة؛

(1) المصدر السابق؛ ص104.

(2) المصدر نفسه؛ ص106.

لأن الشروط واحدة هي: الأمن والحرية والازدهار. وبهذا، «فإن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التعلُّق بالدنيا أخلاق السعادة التي هي قوام الحياة الطيّبة»[1].

ب ـ الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب قيم الحداثة

إن التفصيل المطلق الذي لجأت إليه الحداثة الغربية في نظام الأسرة، أفرز آفاتٍ أسريةً واجتماعية لا حصر لها، وأنتج شكلًا آخر من الأسرة اصطلح طه عبد الرحمن على تسميته باسم «الأسرة المابعد حداثية»، وهي من جنس الأسرة الحداثية ونِدٌّ لها في الوقت نفسه، أي وليدتُها وضُرّتُها، أي هي امتداد للأسرة الحداثية وانقلاب أو انفصال عن قِيمها في الوقت ذاته، كما انفصلت الأسرة الحداثية عن القيم التقليدية. هذا الدور الجديد للحداثة المَرْكَزُ فيه هو المرأة (مركزية المرأة) أو ما يُعرف باسم النقد النسوي فمعظم الكتابات المعاصرة تسعى إلى ربط وعي النساء بذواتهنّ بمنطق ما بعد الحداثة، أي بالمنطق الذي يسعى إلى هدم القواعد النظرية التي قامت عليها مجتمعات الحداثة. لقد أصبحت المرأة بموجب هذا المنطق ما بعد الحداثي تَعِي أنّ الرجُل ـ صانع الحداثة ـ كان رجلًا مُستبدًا، يوظّف العقل توظيفًا يسمح له بممارسة سلطته على المرأة. ولقد أصبحت النساء تَعِينَ ضرورة تفكيك العلاقات الاجتماعية القائمة على الموروث المنحدر إليهنّ من الحداثة، فوَجَدْنَ مَن يُؤازرُهنّ في مَساعيهنّ التفكيكية، خصوصًا مُثقّفي شعوب ما بعد المرحلة الاستعمارية، وعند الخضر أصحاب الطبيعة، ثم عند الأقليات التي تعتبر نفسها مضطهَدةً، مثل

(1) المصدر نفسه؛ ص109.

اللّواطيّين والسحاقيّين ومُشتهي المماثلة .(Homosexualité) هذا الوعي الذي خوّل المرأة أن تنتصب كذاتٍ مستقلّة عن الرجل، تَجسّد في الأسرة عبر الزواج بالمنظور والخطاب الماركسي؛ كون الزواج هو في الأصل استرقاقًا للمرأة؛ إذ إن الخطاب الماركسي «وحتى يُضفي على الصراع الأُسري صبغة الصراع الطبيعي، فقد زعم أنّ أول تعارُض طَبَقيّ وقع في التاريخ صادف تطوُّر التنازع بين الرجل والمرأة في نطاق الزواج»[1].

ومن نتائج انتصاب المرأة كذاتٍ مستقلة عن الرجل أنْ ظهر مصطلح الأنوثة (Feminisme)، وحلّ محلّ تحرير المرأة، إذ يقوم على رؤيةٍ تفترض مركزية المرأة أولًا، وأنّ المرأة دائمًا في حالة صراع كونيّ مع الرجل، ومع السلطة الأبوية والزوجية، واستحالة التواصل بين الذكر والأنثى، ومحاولة تحطيم الفُحولة والقضاء على الرجل المتسلِّط، وتحسين أداء الأنثى في عملية الصراع هذه، التي تصل في مرحلة تالية إلى الجنوسة أو الجندر، الذي هو عبارة عن زيادة التمركز حول المرأة، وإيقاد نيران الصراع مع الرجل[2]. وتعتمد الجنوسة أو الجندر على إلغاء أي نوع من أنواع التمايز بين الرجل والمرأة تحت ذريعة إخراج المرأة من الهيمنة الذكورية وحصار الهوية.

وبعد مرور أكثر من خمسين سنة على صدور كتاب (Le Deuxième sexe) الجنس الثاني لـ «سيمون دي بوفوار»، حصلت

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص11.

(2) أميمة أبو بكر، شيرين شكري؛ المرأة والجندر؛ دار الفكر؛ دمشق، سوريا؛ ط1، 2002؛ ص115.

المرأة في الغرب على حُرّيات لم تكن تحلُم بها، فليس للمرأة حقّ زواج مَن تحبّ، وحق الطلاق متى تريد فقط، بل لها الحق أيضًا في الإجهاض، وفي الدخول في أي نوع من العلاقات الجنسية خارج مؤسّسة الزواج، وفي الاختيار في أن تصبح أُمًّا أو أن تعزف عن إنجاب الأطفال. كما حصلت المرأة على الحق في التعلُّم والتعليم، والتصويت، والمشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية والتشريعية... ومع كل هذه الإنجازات يظلُّ الخطابُ النِّسَويُّ قائمًا يطالب بمزيد من الحقوق، ومِن ضِمن ما يطالب به التكافؤ في المقاعد السياسية بين الرجل والمرأة، وكأنّ هناك عائقًا ما يعُوق اقتحامها مجال الحياة السياسية.

ونتيجةً لِلُجوء الأسرة ما بعد الحداثية إلى التفصيل المُطلق، فقد ظهرت أيضًا آفات أخلاقية مسّتْ جوهر العلاقات بين أفراد الأسرة، اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها باسم «الإمَّعِيَّة» أي فقدان الخصوصية الأخلاقية بين أفراد الأسرة بعدما كانت هذه الخصوصية الأخلاقية محفوظة في الأسرة الحداثية والتي اصطلح عليها باسم «المروءة»[1]. فالإمّعية هي التبعيّة إلى الغير عندما يفقد كلٌّ فرد واجبه الأخلاقي، وتذهب مُروءته، ومن خصائص الإمّعية ومظاهرها:

- إلغاء سلطة الأب، ورجحان الكفّة لصالح الأم في رعاية الأولاد، أي انفرادها بالسلطة الوالدية كاملة.

- إنهاء تحكُّم الأب في النسل، والزوجة وحدها مَن تُقرّر

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص114.

الإنجاب أو عدمه، وعدد الأولاد، ولها أيضًا حقٌّ منافسة الرجل في نسبة الأولاد إليها.

- إنهاء الصفة النموذجية للأب، أي غياب مبدأ الاقتداء في علاقة الطفل بالأب، ليحُلّ محلّه أطبّاء ومستشارون يسترشد بهم الطفل في جَلْب مصالحه.

- التفريق بين الأب والابن، أي التقليل من المرجعية الأبوية في تربية الأطفال، والتركيز على قدراتهم الهائلة في التكيُّف مع الأوضاع المستجدّة، مثل تقبُّل الأزواج الجُدد.

هذه المظاهر جعلت الأسرة ما بعد الحداثية تتحوّل من علاقةٍ تُحقّق السعادة إلى علاقة تقوم على جوّ اللعب، والتركيز على الطفل (علاقة البُنُوّة) سواء قبل الحَمْل أو أثناء الحمل أو بعد الحمل، والتي بدورها ورثت حياة منفصلة، سببُها فصل الأخلاق عن الدين (التعلّق بالدنيا). فانقلبت حياة الأسرة ما بعد حداثية من سعادة مُتوهَّمة إلى شقاء وتعاسة واقعة، وكأنها جسد بلا روح.

ولا يمكن لهذه الأسرة أن تحفظ نفسها من هذه الآفات ولا من غيرها إلا إذا تخلّت عن التفصيل المطلق، وأخذت بأسباب التفصيل الموجّه الذي أخذت به الحداثة الإسلامية، على الرغم من أن جانب الخطاب النِّسَويّ الغربي يحمل في طيّاته رغبةً مُلحّة في إقحام المجتمعات العربية والإسلامية في بحر الحداثة المتلاطمة أمواجه. لكن، لَيْتَ رُوّاد هذا الخطاب يتنبّهون إلى الاستغلال الذي يُسلّط على المرأة في الغرب باسم الحرية والمساواة «لعلّ استغلال المرأة، والزَّجّ بها في الوضع السياسي والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغطٍ على المجتمعات والحكومات، واستغلال

المؤتمرات الدولية التي تُعقد بشأن المرأة، مثل: المرأة والسكان، مؤتمرات الأسرة، ومحاولات استصدار توصيات أو توجيهات تُبيح الإجهاض، وتدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود، هو خير دليل على الاستغلال السَّيِّئ لمثل هذه الدعوات في المجتمعات والدول الأخرى غير الغربية»[1].

هذه الحقيقة بدأت تُكتشف عند نساء الغرب اللائي أدْرَكْنَ أنّهنّ ضحية أيديولوجية التطوُّر والتقدُّم، والتي كانت تُملي على المرأة أن تُحقّق ذاتها بعيدًا عن الأمومة وما تتطلّبه من ارتباطات وثيقة بالأطفال والأسرة، وهُنّ اليوم يُدركن أنّ تحقيق ذواتهنّ لن يكون إلّا في إطار علاقتهنّ بأُسرهن وبالمجتمع، إنه صوت الفطرة.

هذه الحقيقة جاء بها الإسلام في الوقت الذي كانت فيه البشرية غارقةً في ظلمات الجاهلية؛ فالإسلام قد كفل حقوق المرأة في الوقت الذي كانت فيه أوروبا ـ رمز الحياة والحضارة اليوم ـ ضائعة بين دروب الخرافة والأسطورة من جهة، وسَطْوة رجال الكنيسة وأباطرتها من جهة أخرى. هذه المرأة التي كانت تُعقد بشأنها مُؤتمرات وملتقيات لتحديد طبيعتها، أكد الإسلام منذ قرون أنّ شأنها عظيم، ودورها رائد في المجتمع الإنساني. فالإسلام أكّد أنّ المرأة أحد شَطْرَي النوع الإنساني، أو بالأحرى أحدُ شِقَّي النفس الواحدة؛ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا...﴾[2]. فالمرأة شقيقة الرجل من حيث الأصل

---

(1) سالم القمودي؛ حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري؛ مؤسّسة الانتشار العربي؛ بيروت، لبنان؛ 2006؛ ص199.

(2) سورة النساء؛ الآية: 1.

والمنشأ والمصير، تشترك معه في عمارة الكون، ولا فرق بينهما في عموم الدين، في التوحيد والاعتقاد، وفي عموم التشريع في الحقوق والواجبات لقوله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[1].

وقد اقتضت حكمة الخالق أنّ الذَّكَر ليس كالأنثى في صفة الخِلقة والهيئة والتكوين، وكأنّ من آثار هذا الاختلاف في الخِلقة الاختلاف بينهما في القوى والقدرات الجسدية والعاطفية. وهنا تنكشف فكرة القَوَامة التي أنكرتها الحضارة التغريبية المعاصرة. ويترتّب على هذه الحقيقة الثابتة أحكامٌ شرعية كُلّية ثابتة ثبات هذه الحقيقة، منها أحكام الأسرة؛ فالأسرة في الإسلام هي وحدة بناء المجتمع، يترتب على قدرتها وتماسكها سلامة المجتمع وصلاحه؛ فالأسرة المسلمة تهدف إلى تحقيق غاياتها بتبادل السكن والرحمة والمودّة بين أفرادها. قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

وللمرأة دور أساسي في قوة الأسرة وتماسكها، وأيّ اختلال في أداء المرأة لمسؤوليتها في الأسرة ينعكس أثره على أفرادها. فالمجتمع الصالح يقف بحزم في مواجهة سفاهات الجاهلية الحديثة والمعاصرة، التي تُهوّن من دور المرأة في الأسرة، أو من أهمّية قيامها بمسؤوليتها تجاهها، وهو أهمُّ عملٍ تقوم به المرأة المسلمة لمصلحة المجتمع.

فالعلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي ليست تصادُمًا

(1) أخرجه أبو داود والترمذي .

(2) سورة الروم؛ الآية: 21.

ولا نِدّيَّةً كما صوّر ذلك أدعياء الحُرّية في الحضارة الغربية، وإنما تكامُل وتآلُف، ومن مقاصد هذا التكامل حصول السكن للرجل والمرأة والمودّة والرحمة بينهما، ولفظُ السكن لا يوجد أبلغ منه في اللغة العربية؛ إذ يعني الأمن والراحة والطمأنينة والأُنس، وهو ما ينعكس إيجابًا عليهما وعلى أولادهما ومن ثَمّ على المجتمع كلّه.

فالشريعة الإسلامية راعت الفطرة، وأقامت العدل، وحفظت للمرأة حقوقًا تفُوق بكثير من حيث الأهمّية تلك الحقوق التي تضمّنتها وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، والقائمة على أساس المساواة التماثلية. ومن حقوق المرأة في الإسلام: حقُّ المرأة في الزواج حسب الشريعة الإسلامية، وحقّها في الأمومة، وحقُّها في أن يكون لديها بيت وتكون ربّته، ويُعتبر مملكتها الصغيرة، حيث يُتيح لها الفرص الكاملة في ممارسة وظائفها الطبيعية الملائمة لفطرتها. ولهذا، فالشريعة الإسلامية تُحرّم التمييز الظالم ضدّ المرأة، الذي يُخلُّ بحقوقها ويخدش كرامتها، بل تدعو إلى إحاطتها بكامل الرعاية والاحترام؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿. . . وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ...﴾[1]، وقوله ﷺ: «إستَوْصُوا بالنساء خيرًا»[2].

وبهذا، فالنهوض الحقيقي بالمجتمع يستوجب الاهتمام بالأسرة، من أجل الحماية السلمية للمجتمع وللإنسانية قاطبةً، وأيضًا فتح النوافذ الصحّية ليعيش الناس حياة طيبة، وهذا لن يتأتى إلّا في ظل مبادئ الشريعة الإسلامية، على الرغم من الحملات الدؤوبة لتشويه الإسلام وتشويه وضع المرأة فيه، وما ذلك إلّا لشدة

(1) سورة النساء؛ الآية: 19.

(2) رواه مسلم .

ما تعانيه المرأة الغربية في واقع أمرها من جَوْر ومن عنت الحياة وفق المبادئ والأنظمة البشرية غير المهتدية بالهدي الربّاني.

ثانيًا: مبدأ الرشد

الرشد هو مبدأ يتفق مع الحداثة، ومع التصور التداولي الإسلامي، أي بلوغ رتبة الوصاية على الذات في الفكر والفعل. فالرشد هو الخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين قولًا وفعلًا؛ فالذين يأخذون بالحداثة الغربية من مُفكّري العرب إنما هم لم يُحقّقوا مبدأ الرشد، لأنهم ظلّوا تابعين مقلّدين لغيرهم، لا تتحقق فيهم الحداثة الحقة؛ كونهم مستغرقين في الاتّباع، ويعوزهم الإبداع، ولعل الجواب الذي قدّمه كانط في السؤال: ما الأنوار؟ يُعدّ النموذج الذي يبصر المرء على ضرورة استخدام فكره من دون إشراف الغير عليه، مع وقوع المسؤولية عليه لا على غيره. يقول كانط: «ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولًا عنه، وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين. كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور؛ لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ المواقف الشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين. إن شعار الأنوار يتلخص في هذه العبارة: أَجْرُؤ على استخدام فهمك الخاص!»[1].

(1) إيمانويل كانط؛ ما هو عصر الأنوار، في كتاب الفلسفة الحديثة؛ نصوص مختارة، اختيار وترجمة محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي؛ إفريقيا الشرق؛ المغرب؛ 2001؛ ص287.

فمبدأ الرشد كركن أساسي في التطبيق الإسلامي للحداثة ـ كما يرى طه عبد الرحمن ـ لن يقوم إلَّا إذا استند بدوره إلى مبدأ الاستقلال، فيتحقق الإبداع الموصول بما تقرّر نفعه، لا الإبداع المفصول، مقطوع الصلة بالماضي؛ يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه استقلاله أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه في الحداثة، وذلك لكي يتمكن من حِفظ خصوصيته»[1].

ويمكن أن نحدد ثلاثة مستويات يتمُّ وَفْقَها تحقيق مبدأ الرشد في الحداثة الإسلامية:

1/ الترجمة المبدعة وتأثيل القول الفلسفي

ليس بوسع أحد أن ينكر تأثُّر الحضارة العربية الإسلامية بتراث غيرها من الأمم والحضارات الأخرى، خصوصًا تراث اليونان. فالتاريخ يؤكد أن القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي يُعَدُّ العصر الذهبي للترجمة؛ إذ اشتدّ فيه فِعلُ نقل التراث اليوناني إلى الحظيرة العربية الإسلامية، إلى حدٍّ أثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها، فانفتح على إثره باب البحث والنظر في مدى تفوُّق الحضارات المختلفة، والمفاضلة بينها؛ وبوجه خاص البحث في خصائص وسِمات الحضارة اليونانية، والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى. ويُعَدُّ أبو حيّان التوحيدي من المصادر الرئيسة في هذا المجال؛ إذ يكرّس فصولًا بأكملها في كتابه **الإمتاع والمؤانسة** لهذا الموضوع. فتواردت صنوف الترجمة منذ ذلك الحين حتى العصر الحالي، إذ ساهمت الترجمة في توسيع فضاء المكون

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **روح الحداثة**؛ مصدر سابق؛ ص144.

الثقافي العربي، وتغيير الكثير من ملامح الثقافة المقلدة، وهذا بتقويض الكثير من جوانب مكوناتها التقليدية باسم التجديد أو التحديث كما يحلو للبعض تسميته. هذه الوضعية جعلت من الحضارة العربية الإسلامية أسيرة أفكار غيرها، عاجزة عن رفع الوصاية عنها، واتضح أنه لا سبيل للخروج من هذه الحالة إلّا بتجديد ممارسة الترجمة، أي الوفاء بمقتضيات الترجمة الحداثية الحقة كما يرى طه عبد الرحمن. لكن قبل البسط في هذه الرتبة من الترجمة الإبداعية يجب التطرق إلى أشكال وأصناف الترجمة وتفاضُل مراتبها كما حدّدها طه عبد الرحمن، وهي ثلاث:

أ ـ الترجمة التحصيلية

وهي ترجمة حرفية لكل ما تضمّنه النص المترجم لفظًا ومعنى، مع التمسُّك بتمام الصورة التعبيرية؛ فالترجمة التحصيلية(*) هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية، وبُناها التركيبية، والعمل على نقلها بتمام كيفياتها، وكل مقتضياتها إلى اللُّغة الناقلة، يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلّا أنّ هذا يتلقّى تعلُّمه بقصد التمكُّن فيه، وهو يتلقّاه بقصد تمكين المتلقّي منه».

(*) في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يطلق طه عبد الرحمن على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية، وفي كتابه روح الحداثة اسم: الترجمة التركيبية.

وبهذا، فالترجمة التحصيلية تقوم على نقل البُنى النحوية التي صيغت بها البنى الدلالية، سواء تعلّق الأمر بالصيغة المفردة أو العبارات المركبة. وتمسُّكًا بالحَرْفيّة التركيبية تزيد حظوظ المترجم من انتقاء شبه التراكيب المضطربة، والعبارات الركيكة، ويضرب طه عبد الرحمن مثالًا على هذا النمط من الترجمة، وهو نمط الترجمة في المغرب الذي يقوم على مبدأ التعلم والتعليم، أي التحصيل والتوصيل؛ فالمتفلسف المغربي صار يمارس فعل الترجمة بتعلُّمها ابتداءً وحِفظًا لصورها اللفظية، وبتعليمها انتهاءً، وحِفظًا لدقائقها المضمونية. فطلبُ التعلُّم يُورث الحرفية اللفظية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل اللفظ باللفظ. وطلب التعليم يُورث الحرفية المضمونية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل المعنى بالمعنى. فالترجمة التحصيلية بذلك هي استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالّة في النص الأصلي أو المنقول، أي التشدد والحفاظ على الصيغ اللفظية والبناء التركيبي الذي وردت به عبارات النصوص المراد نقلها. فالترجمة التحصيلية دون غيرها من طرائق الترجمة الأخرى تُورث لدى المتلقّي آفة التطويل، وإبعاده عن الفهم، وإرهاق فكره، وإهدار وقته، وقد عبّر ابن تيمية عن هذا التطويل وآفته في كلمة جامعة «إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان»[1].

ب ـ الترجمة التوصيلية

وهي التي تَفِي بغرض الأمانة المضمونية، أي التي تتوخّى

(1) المصدر السابق نفسه؛ ص328.

الحَرْفيّة المضمونية، ولا يحصل فيها استقلال عن محاكاة المضمون الأصلي للنص المترجَم أو المنقول؛ فالترجمة التوصيلية(*) لا يستحوذ عليها هَمُّ اللُّغة أو اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، إنما يستحوذ عليها هَمُّ المعرفة، أي تتبُّع المكونات المعرفية للنص المنقول، ومراعاة مضامينه ومعانيه. فالمترجم التوصيلي هو الذي يختص بنقل البنى المعنوية التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي، سواء تعلق الأمر بمجموعة المدلولات الاصطلاحية واللّغوية، أو بمجموعة القيم والمثل العليا، ومتى تمسّك المترجم بالحَرْفية المضمونية أو الدلالية متى وقع في تهويل بعض المضامين، ممّا يجعل المتلقّي ذا اللسان العربي يستغربها ويستشعر العجز في نفسه إزاءها، فلا يَقْوَى على الاعتراض عليها، أو وَضْع ما يُضاهيها من معان أخرى؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلّا أنّ هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقّي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه»[1].

ويستشهد على هذا النموذج من الترجمة المتمسّك بحَرْفية المضمون من دون حرفية اللفظ أو التركيب بما حاول ابن رشد القيام به من رَفْع الركاكة عن العبارة الفلسفية وسمّاها «شروحًا». لكن الحقيقة حسب ـ طه عبد الرحمن ـ أنها ليست شروحًا وإنما

(*) في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمن على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة التعليمية، وفي كتابه روح الحداثة اسم: الترجمة الدلالية.

(1) المصدر السابق؛ ص336.

إعادة ترجمة لهذه النصوص الفلسفية بعيدًا عن النص الأصلي؛ لعدم معرفة ابن رشد باللُّغة اليونانية، ولا باللُّغة السريانية، وتوصّل بهذه الشروح إلى مستوى الترجمة التوصيلية التي تَفِي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لأرسطو، يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «فهذا واحد من المتقدمين وليس بأوحدهم وهو أبو محمد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي القريب العهد من ابن رشد، يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد «أرسطو» حتى إنه لو سمعه يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثرُ تآليفه من كلام أرسطو، إمّا يُلخّصها، وإما يمشي معها (...) ولا يعوّل عليه في اجتهاده؛ فإنه مقلّد لأرسطو»[1].

وقد قارن طه عبد الرحمن بين نصوص أرسطو في اللُّغة اليونانية، ونصوص ابن رشد الشارحة لها، ووجد فيها كثيرًا من الخَلْط والغلط، ماحِيًا بذلك من غير تحسُّر كلَّ مجهودات أسلافه في مُلاءمتها مع مقتضيات المجال التداولي الغربي، واستحق بذلك تسميته: ابن رشد مفكّر غربي بلسان عربي. يقول طه عبد الرحمن: «على الرغم من تمكُّن ابن رشد أكثرَ من أسلافه مِن فَهْم مؤلَّفات أرسطو؛ لِما توفّر له من الشروح المختلفة والمفصّلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية أخطاءً غير قليلة في هذا الفهم، فإنّنا نرى أنه أخطأ كُلّيّةً في منطلقاته الفلسفية فضلَّ الطريق إلى إنشاء فلسفةٍ عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي... فكان بحقٍّ فيلسوفًا

---

(1) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة -2- كتاب المفهوم والتأثيل؛ مصدر سابق؛ ص11.

غربيًا بلسان عربي، لا فيلسوفًا غربيًا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا»[1].

ج ـ الترجمة التأصيلية

وهي التي تتوخى التصرُّف في النص الأصلي ألفاظًا ومعانيَ، بما يتلاءم مع عبقرية اللُّغة المنقول إليها، وما يتناسب والقارئَ العربي، أي ما يُناسب مجاله التداولي، حتى لكأنّها تنفي بتأصيلها عملية النقل، فتقع في نفس القارئ العربي موقع الأصل. والمترجم المؤصِّل[*] هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقّي، ثمّ إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه، وتزوّده بأسباب الاستقلال في فِكره. كما أن المترجم المؤصِّل لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي أصولًا وفروعًا كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها، ممّا يثبت فائدته في النهوض بقدرة المتلقّي على التفلسف؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلّف سوى أن هذا يُنشئ ابتداء من نصوص متفرّقة معلومة وغير معلومة، دامجًا بعضها في بعض، وذاك يُنشئ ابتداء من نصٍّ واحد معلوم، دامجًا بعضه في بعض»[2].

---

(1) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة-1- الفلسفة والترجمة؛ مصدر سابق؛ ص362.

(*) في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، يطلق طه عبد الرحمن على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة الإبداعية، وفي كتابه روح الحداثة اسم: الترجمة الاستكشافية.

(2) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة -١- الفلسفة والترجمة؛ المصدر السابق؛ ص262.

فالمترجم التأصيلي في هذه الحالة لا يستحوذ عليه هَمُّ الحَرْفية اللفظية، كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، ولا هَمُّ الحَرْفية المضمونية كما هو الحال في الترجمة التوصيلية، وإنّما يستحوذ عليه هَمُّ الفلسفة، فيتعقّب المكونات الفلسفية للنص مستخرِجًا منها المواضع الاستشكالية، والآليات الاستدلالية فيها، وقائمًا في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للّغة المنقول إليها. فالمترجم التأصيلي يتصرّف في دلالات النص الأصلي وتراكيبه معًا، بحسب ما يوجبه نقل بُناه المنطقية على وَفْق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، متحمّلًا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب باعتبارها تُمارس نوعًا من الوصاية عليه. وحتى يقضي المتفلسف العربي على آفة الاتّباع والتقليد، ومن أجل أن يرفع هِمّته نحو اليقظة الفلسفية الحيّة، لا مَناص له من أن يخرج من الاتّباع التحصيلي والتوصيلي الموروث في ممارسة الترجمة، والذي يتقيّد فيه بحَرْفية اللفظ، وبحرفية المضمون، يكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي.

ولا خروج له إلّا بابتكار نمط في الترجمة غير مسبوق، يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي، وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمدّة من المجال التداولي، حتى إذا بلغ هذا التزاوجُ بينهما غايته انبثقت عنه جملة من الإشكالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسُفٍ فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الكونية. يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «ومن هذا، فالمترجم الإبداعي يُزاوج ـ ما وسِعه ذلك ـ بين الإشكال وشكله الواردَيْن في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدًا في أن يستوفي فيها من

المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذلك اتّضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلّا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إمّا تنويعًا لاستشكالاته، أو توسيعًا لاستدلالاته»[1].

ومن أجل هذا يدعو طه عبد الرحمن إلى ضرورة مراجعة الصور والأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية والإسلامية للنصوص الفلسفية، وهذه المراجعة المطلوبة للفلسفة لن تتمّ في اعتقاده إلاّ عبر الانتقال من مرتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها. وسعيًا منه إلى النهوض بفقه الفلسفة، وطلبًا لتمحيص النظر في المنقول الفلسفي المُترجَم قَصْدَ اقتراح نموذج تطبيقي عن الترجمة العربية للنص الفلسفي، فقد اختار أن يترجم «الكوجيتو» الديكارتي لِما له من دور في رسم وجه الفلسفة الغربية الحديثة، وكذا لرمزيته الدالّة على العقلانية: «أنا أفكر إذن أنا موجود». «moi je pense donc je suis existe».

وعند وقوفه عند مكامن الخلل في الترجمة التحصيلية والتوصيلية عند بعض من نقلوا الكوجيتو إلى الصيغة العربية، ينتهي طه عبد الرحمن إلى رتبة الترجمة التي يحسبها مُنبِّهةً للفكر، مُوقظةً للحِسّ، باعثةً على العطاء في مجالنا التداولي وَفْق عبارة «اُنْظُرْ تَجِدْ»، وهي المقابل التأصيلي للكوجيتو الديكارتي. فهذه العبارة تحمِل من الدلالات ما يكفي لحمل المتفلسفِ على نبذ الجمود

---

(1) طه عبد الرحمن؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي؛ مصدر سابق، ص150.

وطلب اليقظة؛ كونها توسّع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعًا تشلُّ معه حركة العقل الجامد على النزعة الحداثية، والعامل بمقتضيات عبارة الكوجيتو سواء في صيغتها الأصلية، أو في صيغتها المترجمة الشائعة: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، والتي يمكن أن نصطلح على تسميتها بـ«الصيغة الوجودية» التي انحصرت في ذات المتكلم «أنا» وحده، بمعنى أن الإنسان «كموجود» أو «كشيء» عند ديكارت، لا يُدرك وجود ذاته إلّا على مقتضى صيغة المتكلم.

ولكي تتّسع آفاق الممارسة الفلسفية يجب استبدال الكوجيتو التكلُّمي بالكوجيتو الخطابي، ليكون المخاطَب هو الأصل والمتكلِّم هو الفرع؛ فعبارة «انظر تجد» لا تدفع ثِقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب، بل تستشرف كذلك حُلولًا لمشاكل المجتمعات الحداثية خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل، وفي الوقت نفسه تدعو الإنسان إلى فتح باب التأمُّل والنظر في عالم الحسّ؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجوده الذي لا يفارقه (...) ومن ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمّنتها نفسه فيجد إلهه، أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه (...) ومن ينظر قد ينظر في الاعتقادات التي تضمّنتها نفسه، والصفات التي يتّصف بها ربُّه، فيجد عالمه الذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الذي يشك في إدراكه»[1]؛ فالعقل لا يخرج من الوجود ليؤسّس لفكرةٍ مجرّدة عن هذا الوجود، وإنما ينطلق من النظر في الوجود المعطى ليبني تصوُّرًا عن وجود ممكن، وهنا تبرز

(1) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة -١- الفلسفة والترجمة؛ مصدر سابق؛ ص299.

الحاجة إلى النظر والافتقار إليه لا في المجال التداولي العربي الإسلامي فقط، بل كذلك في المجال التداولي الحداثي عمومًا.

إن الترجمة التي قدّمها طه عبد الرحمن للكوجيتو «اُنْظُرْ تَجِدْ» تحمل معاني الاجتهاد في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسُفٍ جديدة للمتلقّي العربي، ومن غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. لكن طالب الفلسفة يلزمه أولًا تلقّي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له المَلَكة الفلسفية، ثم تتلوها الترجمة التوصيلية ليدرك الفرق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء، ويصرف عنها ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقتبس ما شاء ويطرح ما شاء، ويكون في كل هذا بتعبير طه عبد الرحمن مُخيَّرًا لا مُكْرَهًا، ويقظًا لا غافلًا، ومُجدِّدًا لا مقلِّدًا[1].

2 ـ القراءة الحداثية المبدعة للنص القرآني

بعدما فرغ طه عبد الرحمن من تقديم اعتراضاته فيما يتعلق بموضوع الترجمات الفلسفية التراثية المعاصرة، والتي ورثت الاتّباع لا الإبداع، والتقليد لا التجديد، وتصنيفه لمراتب الترجمة وصولًا إلى الترجمة التأصيلية، التي تراعي المجال التداولي العربي. ها هو ذا يتناول بالفحص والنقد القراءات الحداثية للقرآن الكريم، ويكشف عن محاولتها فصل القراءة التفسيرية للقرآن عن الرؤية الاعتقادية المبدعة والموصولة، وتَقرّر لديه أن هذه القراءات الحداثية للنصوص

(1) طه عبد الرحمن؛ فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل؛ مصدر سابق؛ ص48.

القرآنية تُحقّق قطيعة معرفية بينها وبين القراءات التراثية، التي هي على نوعين:

ـ إحداهما القراءات التأسيسية القديمة التي قام بها المتقدمون، مفسّرين كانوا أو فقهاء، أو متكلمين، أو صوفية. والأخرى القراءات التجديدية الحديثة التي قام بها المتأخرون، سلفيّين إصلاحيّين كانوا، أو سلفيّين أصوليّين، أو إسلاميين علميين، وخص بالذكر كُلًّا من طنطاوي، ومصطفى محمود، ومحمد شحرور. ويؤكد طه عبد الرحمن أن القراءات التراثية هي تفسيرات للقرآن الكريم، ولا تنفكُّ تضع للإيمان أُسسه النظرية، أي أنها قراءات ذات صفة إيمانية.

ـ ثانيهما القراءات الحداثية، فهي تفسيرات للآيات القرآنية تخرج عن هذه الصفة الإيمانية؛ كونها تمارس تقليد التطبيق الغربي الذي من نتائجه مَحْوُ خصوصية النص القرآني، اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بـ «القراءات البِدْعِيّة الانتقادية»؛ إذ يقول: «فالقراءات الحداثية لا تريد أن تُحصّل اعتقادًا من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»[1].

فطه عبد الرحمن لم يَسْعَ إلى هدم الآليات المنهجية التي يستند إليها «المقلِّدة الحداثيُّون» في قراءاتهم الخاصة للقرآن الكريم، بل سعى برؤية منهجية واضحة إلى تفكيك خططهم التي ترُوم قَطْعَ القرآن عن الوحي والأخلاق باسم العقلنة والأَنْسَنَة والأَرْخَنَة. ولم يكتفِ صاحب المشاريع الفكرية والفلسفية الموصولة

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص166.

بجواهر التراث الإسلامي بعملية التفكيك وبيان نقاط الضعف في هذه القراءات، بل قام بالبناء على الآليات التنسيقية التي جاءت بها هذه القراءات، بروح علمية متميزة، حيث أفرغها من محتواها الغربي الانتقادي المفصول، ليؤسّس عليها قراءةً حداثية للقرآن الكريم تمثّلت أبرز خصائصها في أنها قراءة اعتقادية مبدعة وموصولة بالوحي الإلٰهي.

ولعل أهم المحاولات الحداثية، التي عملت على قراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي المقلِّد المفصول، تلك التي تُمثّلها قراءة محمد أركون كشرط ـ حسب رؤيته الحداثية ـ لقيام إسلاميات تطبيقية كعنوان لمشروعه البديل والمتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية، الذي يهدف إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءةً نقدية، وذلك ما يُفهم من قوله: «كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي منذ ثلاثين عامًا، وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة وتحديداته ومفاهيمه ورؤيته للعالم وللوجود(...) لكي أفتح له آفاقًا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجه من عزلته وإغلاقه الدوغمائي المُزمن»[1].

كذلك قراءة نصر حامد أبو زيد، الذي يؤكد أن تحديد مكانة العقل الإسلامي ومنتجاته الفكرية بالنسبة إلى العقل الحديث ومكتسباته النظرية، يشكل الهدف العلمي لنقد العقل الإسلامي، وقراءته قراءة حداثية. ويحذّر من «التورط مرة أخرى في بناء منظومة

---

(1) محمد أركون؛ قضايا في نقد العقل الديني؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الطليعة؛ بيروت، لبنان؛ 1998؛ ص150.

معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة؛ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياق دوغمائي مغلق»[1].

بالإضافة إلى قراءات المدرسة التونسية ممثّلةً في عبد المجيد الشرقي، وطيب تيزيني وحسن حنفي وغيرهم. فعمد طه عبد الرحمن إلى الكشف عن الكيفية التي باشرت بها هذه القراءات الحداثية في إنجاز مشروعها الحداثي، وبرأيه فقد اتّبعت هذه القراءات استراتيجيات وصفها بأنها خطط انتقادية.

أ ـ خطط القراءة الحداثية المقلّدة

1 ـ خطة التأنيس أو الأَنْسَنَة

اختصت هذه الخطة الأولى بنقل الآيات القرآنية من الوضع الإلٰهي إلى الوضع الإنساني، قاصدةً إلغاء القُدسية عنها، فصارت وانتهت إلى تقرير المماثلة اللُّغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية الأخرى. يقول محمد أركون: «لقد اقترحت مصطلح الأَنْسَنَة لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة، وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناءً شاملًا نقديًا، منيرًا، محرّرًا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل، ويدافع عنها»[2].

---

(1) نصر حامد أبو زيد؛ **الخطاب الديني المعاصر وآلياته ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)**؛ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية؛ الجزائر؛ 1995، ص70.

(2) محمد أركون؛ **معارك من أجل الأَنْسَنَة في السياقات الإسلامية**؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الساقي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2001؛ ص84.

والأنسنة هنا ليست أكثر من تأكيد لمفهوم العلمنة؛ كونها تشدّد على حرية البحث عن المعنى، الذي يترسّخ ويغتني من خلال الممارسة الرصينة للاستماع والمناقشة، وهذا موقف ثقافي وصلت إليه الحداثة عندما اتخذت موقفًا نقديًا من المسألة الدوغمائية الأصولية، التي نعيشها باسم الحقيقة الدينية الواحدة المطلقة، والتي تنفي ما يخالفها كما يرى محمد أركون. ويؤكد طه عبد الرحمن أن عملية النقل هذه من الوضع الإلٰهي إلى الوضع البشري تتم بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها:

- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين في حديثهم عن كتاب اللَّه عزّ وجلّ، مثل: «القرآن الكريم»، «الذِّكْر الحكيم»، «قال عزّ وجلّ»، «صدق اللَّه العظيم». . .

- استبدال مصطلحات مقرّرة بأخرى جديدة من وضع الإنسان، كاستبدال «الخطاب النبوي» مكان «الخطاب الإلٰهي»، «العبارة» مكان «الآية». . .

- التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلٰهي، كالتفريق بين الوحي والمصحف، القرآن الشفوي والقرآن المكتوب.

- المقارنة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام، فكما أن القرآن كلام اللَّه، فكذلك عيسى عليه السلام رسول اللَّه وكلمته، فكلاهما بنية واحدة، على الرغم من اختلاف العناصر المكوِّنة لكلٍّ منهما[1].

2 ـ خطة التعقيل أو العقلنة

اختصت هذه الخطة الثانية بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص179.

المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدةً إلغاء الغيبية بوصفها عائقًا أمام القراءة الحداثية، وإعادة تعريف النص الديني ذاته من خلالها، والتوسُّل بالمناهج المقرّرة في علوم القرآن، والعلوم الإنسانية والاجتماعية ومنجزاتها، كالتفكيكية عند جاك دريدا، والأركيولوجية عند ميشال فوكو، عبر المقارنة اللغوية، التي تسمح للباحث أن يتحرّر من أَسْر النصوص الدينية وهَيبتها، وتجعله يرى هذه النصوص على حقيقتها المادّية؛ كونها كلامًا مدوّنًا في مادّة، ممّا يساعده على تحليلها تحليلًا موضوعيًّا. ومحاولة إلغاء الغيبية في الخطة انتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وما سواه من النصوص الدينية الأخرى. يقول محمد أركون: «لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كلّ مصادر المعقولية والتفكير التي تقدّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري، والموقع الإبستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثًا»[1].

ومن أجل رفع وإزالة عائق الغيبية يجب التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، ويتمّ هذا التعامل وَفْقَ منهجية خاصةٍ، نذكر منها:

ـ نقد علوم القرآن، على أساس أن هذه العلوم النقلية قوالبُ معرفيةٌ جامدة متحجّرة، تمنعنا من قراءة النص القرآني بأسباب النظر العقلي الصريح.

---

(1) محمد أركون؛ القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الطليعة؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2001؛ ص58.

ـ التوسُّل بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع في قراءة النص القرآني كغيره من النصوص الأخرى، كاللسانيات، وعلم التاريخ، وعلم النفس....

ـ إطلاق سلطة العقل؛ كون النص القرآني لا فرق بينه وبين النصوص الأخرى، ولا وجود لآيةٍ تمتنع على اجتهاد العقل، أي لا حدود يقف عندها العقل، ولا وجود لآفاق يتقيّد بها. هذا يعني أنه يمكن تغيير مفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويليٍّ آخر يصُوغه العقل، ويُنقّيه من اللامعقول كونه رمزًا للأسطورة والخرافة والطقوس الجامدة[1]. وفي هذا يؤكد محمد أركون أن كلمة «وحي» لا يمكن استخدامها بسهولة، فيقول: «إنها محتاجة لأن تخضع لدراسة جديدة ودقيقة، فنحن حتى الآن لا نعرف ما هو الوحي، ولا يوجد أي كتاب في أي مكتبة في العالم يطرح مشكلة الوحي وَفْقَ العقلانية الحديثة ومنهجيتها»[2].

3 ـ خطة التأريخ أو الأرخنة

هي الخطة الثالثة التي تنبني عليها القراءة الحداثية المقلِّدة، وتستهدف إطلاقية القرآن وتحويلها إلى نسبية ظرفية، مرتبطة بمكانها وبيئتها وزمانها، وهذا من أجل رفع عائق الحُكمية، أي أن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية؛ فالتحليل التاريخي للنصوص الدينية كفيل بإضاءتها والكشف عن مشروطيتها التاريخية. وعليه «يجب أن تكون المقاربة التاريخية مقاربة عصرية بالتقنيات والاهتمامات

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص182.

(2) محمد أركون؛ الإسلام والحداثة؛ مجلة التبيين، ع3؛ الجمعية الثقافية الجاحظية؛ الجزائر؛ 1990؛ ص202.

والأسئلة العصرية، التي نلقيها على أنفسنا، أي ليس التاريخ سَرْدَ حوادث، أو نسخ ما رُوي وما قيل، إنما هو نقد للتراث الديني والتاريخي بمعطياته ومادّته»[1].

فالتحليل التاريخي إنما الغرض منه تقويض الفكرة التي يؤمن بها المسلمون والقائلة بتعالي الإسلام عن الأمور الدنيوية التاريخية المتحوّلة. لكن الحقيقة هي أن الدين إنما هو ظاهرة اجتماعية، تخضع للسيرورة التاريخية، وتُلاحَظُ وتُفسَّر وَفْقَ شروط موضوعية متنوعة. والقراءة التاريخية للنصوص القرآنية، في وصلها بإطارها الزماني والمكاني، تتمُّ بواسطة عمليات منهجية خاصة نورد منها ما يلي:

ـ توظيف المسائل التاريخية المسلَّم بها في تفسير القرآن، كمسألة أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ، المُحْكَم والمُتشابِه... من أجل تقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية.

ـ تغميض مفهوم الحكم؛ كون الأحكام الواردة في النصوص القرآنية تارةً تكون على شكل وضعية الأمر، وتارة أخرى على صيغة الخبر، وهذا ما يؤدّي إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام، وفي صفتها الإلزامية.

ـ إضفاء النسبية على آيات الأحكام، ومظهرُها هو اختلاف الفقهاء في فهم الآيات على حسب ظروفها التاريخية المتقلّبة للمجتمع الإسلامي، وبهذا تفقد هذه الآيات صفة الإطلاقية، وتصبح ذات معان متغيرة.

---

(1) محمد الطالبي؛ الحركات الإسلامية أداة رُعب في يد سياسيّين؛ حوار الخبر الأسبوعي، ع99؛ من 24-30؛ كانون2/ جانفيه، 2001؛ الجزائر؛ ص12.

ـ تعميم الصفة التاريخية على العقيدة؛ إذ يذهب أهل القراءة الحداثية إلى أن التاريخية لا تدخل على آيات الحدود والقِصاص والمعاملات فقط، بل تدخل أيضًا على آيات العبادات[1].

بعد التفصيل الدقيق في آليات ونتائج الخطط النقدية التي اتّبعتها القراءة الحداثية، بأعين نقدية صارمة لفيلسوف لا يمارس نقده إلَّا ليمهد للتأسيس والإبداع ـ وهذا لا يتم إلَّا باستيعاب الأطروحات الأخرى، والمُضِيّ بعد ذلك إلى تجاوزها ـ ونتيجة لهذا، فقد عرّج طه عبد الرحمن على تقويم هذه القراءة الحداثية، انطلاقًا من مرجعيّتها نفسها، أي انطلاقًا من الحداثة ذاتها. مع التأكيد أن القراءات الحديثة للآيات القرآنية كانت أبعد من الحداثة، بحيث لا يُمارس أصحاب هذه القراءة الحداثية فِعل الرؤية الحداثية المستقلّة، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، ويظهر هذا التقليد في كون خططهم الثلاث مستمدةً من واقع الصراع الديني في أوروبا؛ خصوصًا ذلك الذي قاده الأنواريُّون ضدّ رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثةٍ أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي، وهي:

ـ يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبمقتضى هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية الثقافية والعَقَدِيّة للكنيسة، وهذا ما بسطه هؤلاء في خطة التأنيس.

ـ يجب التوسُّل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وبمقتضى هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة، وهذا ما بسطه هؤلاء في خطة التعقيل.

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مصدر سابق؛ ص185.

ـ يجب التعلُّق بالدنيا وتركُ التعلّق بالآخرة، وبمقتضى هذا المبدأ تمّت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة، وهذا ما بسطه هؤلاء في خطة التأريخ[1].

ولا عجب أن يتهافت هؤلاء القُرّاء المقلدون على كلّ ما أنتجه العمل بهذه المبادئ في المجتمع الغربي، من معارفَ وعلومٍ ومناهج ونظريات، فيندفعون إلى إسقاطها على الآيات القرآنية، مُعيدِّين إنتاج النتائج نفسها التي توصّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والإنجيل.

وكما جرت العادة مع القراءات الفلسفية النقدية الصادرة عن طه عبد الرحمن؛ إذ لا يكتفي هذا الفيلسوف بالنقد والتفكيك المنهجي لأهداف القراءة الحداثية المقلّدة، وتقويض الآليات التنسيقية، التي توصّلت بها إلى بلوغ أهدافها، من دون الإتيان ببديل، بل ينتقل إلى بيان الأسس التي تنبني عليها القراءة الحداثية المبدعة للآيات القرآنية، وشروط بلوغها. مع التأكيد أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلَّا بحصول قراءة جديدة للقرآن؛ لأنه سرُّ وجود الأمة الإسلامية، وجوهرُ صُنعها للتاريخ. وعليه، يؤكد طه عبد الرحمن أن القراءة النبوية دشّنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول، واستئنافها يتطلّب «تدشين الفعل الحداثي الثاني، بإحداث قراءةٍ تُجدّد الصلة بالقراءة النبوية، قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمّدية في عصرها»[2].

وخطط القراءة الحداثية ذات الإبداع الموصول تعتمد على

---

(1) المصدر السابق؛ ص189.

(2) المصدر نفسه؛ ص193.

الآليات التنسيقية التي جاءت بها القراءة الحداثية المقلِّدة، لكن بمضامينَ ذاتِ صلةٍ بالوحي والتراث الإسلامي، أي أن القراءة الحداثية المُبدِعة سوف تستبدل هذه الأهداف السلبية في القراءة الحداثية المقلِّدة بأهداف إيجابية، مُستخدمةً الوسائل نفسها. فإذا كانت القراءة الحداثية المقلِّدة تسعى دومًا إلى الهدم، فإن القراءة الحداثية المُبدعة سوف تسعى دومًا إلى البناء، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين القراءتين.

ب ـ خطط القراءة الحداثية المبدعة

قبل الخوض في هذه الخطط المبدعة، يشدّد طه عبد الرحمن على ضرورة مراعاة شرطين أساسيّين لقيام هذه القراءة المبدعة، هما: ترشيد التفاعل الديني، أي رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني. وتجديد الفعل الحداثي، أي إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول. ويترتب على هذين الشرطين حسب الرؤية الطاهائية نتيجةٌ في غاية الأهمية بخصوص الحداثتين الإسلامية والغربية، هي أنه إذا كان الفعل الحداثي الغربي قام على أساس التصارع مع الدين؛ فإن الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم على أساس التصارع وإنما على أصل التفاعل مع الدين. والخطأ الجسيم الذي ارتكبه أدعياء الحداثة المنقولة والمقلِّدة هو إنكارهم هذا التفاعل، وإعراضهم عنه؛ إذ إن التفاعل مع الدين يولّد لدى المسلم الطاقة الإبداعية؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «فبقدر ما تعتمل في صدره القوةُ الإيمانية؛ تستعدُّ مَلَكاتُه للإنتاج والإبداع»[1]. وخطط القراءة المُبدِعة التي حدّدها طه عبد الرحمن، هي:

---

(1) المصدر السابق؛ ص194.

1- خطة التأنيس المبدعة

وهي أول خطة للمُضيّ نحو قراءة حداثية مُبدعة، تجمع بين الترشيد الديني والتجديد الحداثي، وخطة التأنيس لا تقصد مَحْوَ القُدسية على نحو القراءة المقلّدة وإنما تشتغل بتكريم الإنسان؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا المجال: «خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلٰهي إلى وضعها البشري تكريمًا للإنسان»[1].

فمبدأ استخلاف الإنسان في الأرض أهّله للفوز بغاية التكريم، فإذا كان التأنيس المقلّد قد اشتغل بدفع ما يتوهّم أنه يضرُّ بالأصالة الإنسانية؛ فإن التأنيس المُبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذه الأصالة؛ إذ إن تحقيق المنافع كفيلٌ بدفع الأضرار والمفاسد. على هذا الأساس يكون التأنيس المبدع أكثر تغلغُلًا في الحداثة من التأنيس المقلّد، وبذلك تبطل المماثلة اللغوية التي زعمها أهل التأنيس المقلد في القرآن الكريم. إذن، فالعبرة بالمضامين لا بالعبارات فحسب؛ فالمضمون العَقَديّ هو المعيار المعتمد. ومن المعلوم أن الآيات القرآنية «أحدثت وما زالت تُحدِث تثويرًا عَقَدِيًا جوهريًا لا يمكن أن يُحدِثه كلام آخر، ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذاك إلّا لأنه يرفع مفهوم التوحيد إلى أعلى درجات التجريد، التي لم يرفعه إليها قولٌ غيره لا سابق ولا لاحق»[2]. وبناء على هذا، فلا نظير للنص القرآني في حداثته اللغوية مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[3].

---

(1) المصدر نفسه؛ ص197.

(2) المصدر السابق؛ ص199.

(3) سورة الإسراء؛ الآية: 88.

2 - خطة التعقيل المبدعة

وهي ثاني خطة للمُضيّ نحو قراءةٍ حداثية مُبدعة تجمع بين الترشيد الديني والتجديد الحداثي، فإذا كان التعقيل المقلّد ينشغل بدفع الغيبيات؛ فإن التعقيل المبدع يشتغل بتوسيع العقل؛ يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل»[1].

وهذا التعامل العلمي مع القرآن الكريم لا يُضعف التفاعل الديني في شيء، ما إن تخلّينا عن أسلوب الإسقاط عند العمل بهذه المنهجيات والنظريات الحديثة؛ إذ يمكننا أن نظفر فيها بالأسباب المنهجية التي تستطيع أن تستكشف بعض المعالم المميّزة للعقل، الذي يختصُّ به القول القرآني. وهكذا يستعيد العقل نوره، ولكن ليس بانتزاعه من عالم الغيب وإنما بتوسيع آفاقه ليدرك الآفاق القِيَميّة، وحينئذ تبطُل المماثلة الدينية التي أقامتها خطة التعقيل المقلّد من وجهين: **أحدهما** أنّ العقل في النص الديني توحيديٌّ، بينما هو في النص المادّي وَثَنيّ .**وثانيهما** أنه إذا سلّمنا أن النصوص الدينية المنزلة إنما هي تجلّيات لوحْيٍ واحد، وكلّ تَجلٍّ يُصدّق الذي سبقه ويهيمن عليه؛ وَجَبَ أنْ يكون النص القرآني مهيمنًا عليها جميعًا فيفضُلها عقلًا. وبناءً على هذا، فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية؛ كونه يوسّع مدارك العقل ومَلَكاتِه التي تشتغل كلُّها وَفْقَ مبدأ التدبُّر، وبهذا فالعقل القرآني يصل الظواهر بالقيم، والأحداث بالعِبر، مصداقًا لقوله عزّ وجلّ:

---

(1) المصدر نفسه؛ ص199.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[1].

3 ـ خطة التأريخ المبدعة

وهي ثالث خطة للمُضيّ نحو قراءةٍ حداثية مُبدعة، تجمع بين الترشيد الديني والتجديد الحداثي، فإذا كان التأريخ المقلّد ينشغل بمَحْوِ الحُكْمية؛ فإن التأريخ المُبدع يشتغل بترسيخ الأخلاق والقيم الإنسانية الأساسية؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الباب: «خطة التأريخ المُبدِع هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخًا للأخلاق»[2].

فإذا كانت الظروف الأولى هي أول تحقُّقٍ لهذه القيم والأخلاق؛ فإنه كلّما تجدّدت الظروف والسياقات أمكن تجدّد تحقُّق القيم والأخلاق، ويتجدّد الإيمان بها، فتكون الآيات محفوظةً بحِفظ قِيَمِها في مختلف الأطوار والأحوال. والتأريخ لا يستعيد اعتباره بمَحْوِ الحُكمية، وإنّما بالارتقاء بمفهوم الحُكم، فلم تعُد آية الحُكم تنحصر فيما تأتي به من تشريع، وإنما يتّسع الحُكم لِما يرمي إليه من هذا التشريع من تخليق، فيصبح للآية وجهٌ قانوني وآخرُ أخلاقيٌّ، مع تبعيّة الأول للثاني.

وهكذا تبطل المماثلة التاريخية؛ لأن النص القرآني لا يُضاهيه أيُّ نصٍّ آخر باعتباره نصًّا خاتمًا، يمتدُّ في الزمن إلى ما وراء زمنه، حتى يكون كلُّ زمنٍ أتى هو زمن تحقُّقه، وفي الوقت نفسه يُؤهل الإنسانية إلى تاريخية مستقبلية، بدلًا من التاريخية الماضوية، يقول

---

(1) سورة آل عمران؛ الآية: 190.

(2) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ ص202.

عبد الرحمن في هذا الصدد: «فلا بدّ للنص الخاتم أن يكون نصًا راهنيًا وأن تكون راهنيّته راهنيةً دائمة»[1]، مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2]. وقوله ﷺ: «كتابُ اللّه فيه نَبأُ مَنْ كان قَبْلَكُم، وخَبَرُ ما بَعْدَكم وحُكم ما بينكم...»[3].

ج ـ النص التراثي وآليات قراءته

إن الثنائية الفكرية التي بلورها خطاب النهضة العربية، كالأصالة والمعاصرة، والتقليد والحداثة، والماضي والراهن... ما تزال مهيمنة على آليات إنتاج التصورات والمنظومات الفكرية العامة في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، وتتمحور كلُّها أساسًا حول إشكالية قراءة التراث، فتكاثرت الأعمال المنشغلة بالتراث دراسةً وتقويمًا. ولعلّ أهم ما ارتبطت به القراءة في التراث الإسلامي ارتباطها بالتفسير والتأويل؛ باعتبارهما طريقين لاستخراج المعنى وإظهاره من النص، إذ ارتبط التأويل بالاستنباط، في حين غلب على التفسير النقل والرواية، وبين التأويل والتفسير يكمن بُعد أصيل هو دور القارئ في مواجهة النص، والكشف عن دلالاته، وبهذا «فالمُؤوِّل لا بدّ أن يكون على عِلم بالتفسير يُمكّنه من التأويل المقبول للنصّ، وهو التأويل الذي لا يُخضع النص لأهواء الذات وميول المؤوِّل الشخصية والأيديولوجية»[4].

---

(1) المصدر نفسه؛ ص204.

(2) سورة النحل؛ الآية: 89.

(3) من حديث طويل عن الحارث الأعور، رواه الشيخان.

(4) نصر حامد أبو زيد؛ **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3، 1996؛ ص234.

وفي خِضمّ سيْلٍ من القراءات المعاصرة للتراث، يُقدّم المفكّر طه عبد الرحمن مشروع قراءاته للنص التراثي وَفْقَ منهجٍ غير مسبوق يأخذ بالنظرة الشمولية التكاملية في مقابل النظرة التجزيئيّة التفاضُلية، وبأدوات مأصولة وليس بأدوات منقولة، مؤكدًا أن قراءة النص التراثي وتقويمه إنما هي «مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه»[1]. فأخذ على عاتقه زحزحة التقليد المعاصر في قراءة التراث، الذي آثر أصحابه الاقتصار على نقد مضامين النص التراثي، من دون اعتبار الوسائل التي عملت على توليد هذه المضامين وتشكيل صُورها.

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه الشمولي التكاملي ـ على حدّ تعبيره ـ من دعوى أنّ: التقويم الذي يتولّى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرّعت بها مضامين التراث، كما يتولّى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية[2].

ولإثبات هذه الدعوى ارتكز التقويم الطاهائي على ثلاثة مرتكزات، هي:

1- نقد الخطابات التجزيئية في قراءة التراث

سعى طه عبد الرحمن في نقده للخطابات التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلّى فيها تَجْزِيء التراث، للوقوف على الأسباب العامة التي أفضت إلى

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3، 2007؛ ص23.

(2) المصدر نفسه؛ ص81.

المظاهر التجزيئية. وقد انطلق من دعوى مفادُها «أنّ التقويم الذي يغلب عليه عملية الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتّة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث»[1].

هذه الدعوى استند في إثباتها إلى مقدّمة التركيب المزدوج للنصّ، واعتبر أن كل نصٍّ حاملٌ لمضمون مخصوص، وأنّ كلَّ مضمونٍ مبنيٌّ بوسائل معينة، ومصُوغ على كيفيات محدّدة، بحيث لا يتأتّى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلَّا إذا أحيط عِلمًا بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية. لذا، فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، واقعةٌ في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفَي النص المضمون والآليات. كما أن تقسيم المضامين التراثية إلى أجزاءٍ بينها تفاضُل، وانتقاء ما حسن منها ينتمي أصحابها إلى النزعة المضمونية، التي حملتهم على اعتناق النظرة التجزيئية، بالإضافة إلى توسُّلهم بآليات مستمدّة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث العربي الإسلامي، يسمّيها طه عبد الرحمن بالآليات الاستهلاكية، وقد حصرها في صنفين أساسيّين هما: الآليات العقلانية، والآليات الأيديولوجية والفِكْرانية.

بهذا ميّز طه عبد الرحمن في القراءات المعاصرة للتراث بين نوعين: الأولى مضمونية تقوم على الاكتفاء بالمضامين النصّية دون الوسائل التي أنتجتها، على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين والمحتويات التي هي في حاجة إلى

(1) المصدر السابق؛ ص23.

الاستيعاب والتوظيف، بسبب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. أما النزعة الثانية فتجزيئية تُقسّم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وتفضّل بعضها على بعض بحجّة أن في تلك المضامين ما هو حيٌّ يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر والتوجُّه إلى المستقبل، وفيها ما هو مردود لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية. ويستدل طه عبد الرحمن على هذه النظرة التجزيئية في قراءة التراث بقراءة الدكتور محمد عابد الجابري كنموذج؛ باعتباره أكثر المفكرين المعاصرين اشتغالًا بالتراث والمنظرين له عبْر كُتبه الثلاث: **نحن والتراث؛ وتكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي**، في صورة دعوى متميزة باسم: دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري؛ يقول عبد الرحمن في هذا المجال: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[1].

لقد عبّر الجابري بوضوح عن منحاه الفكري الشمولي في تقويم التراث، وإنكاره المسلك الذي سلكه المستشرقون في قراءتهم للتراث العربي الإسلامي، وتفكيك وحداته إلى أجزاء متناثرة؛ إذ يقول: «إن النظرة الكُلّية لها ما يُبرّرها، سواء تعلّق الأمر بعلم البلاغة، أو بعلم النحو، أو علم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام؛ فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها

(1) المصدر السابق؛ ص29.

مظاهرَ أو فروعًا لعلم واحد هو البيان »[1] فعلى الرغم من هذا البناء الشمولي للتراث، فإن الجابري وقع في التناقض بين النظرة الشمولية وبين التطبيق التجزيئي، الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية؛ إذ قسّمها إلى أنظمةٍ معرفية متفاضلة لا رابطة بينها، وهي: النظام المعرفي البرهاني؛ كون البرهان مقولةً متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، والنظام المعرفي البياني؛ كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والنظام المعرفي العرفاني؛ كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي، «ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها؟».[2]

أما الوجه الثاني في التناقض الذي وقع فيه الجابري، فهو النظر في الآليات أي الاشتغال بالآليات المنتجة للنصوص التراثية تحليلًا وفحصًا وتركيبًا وترتيبًا... إلَّا أنه لم يباشر بنفسه استخراج هذه الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما استنبطها من نصوص القدامى[*] والخطاب الذي دار بشأنها، سواء بالنسبة إلى الآليات الفقهية والأصولية، أو الآليات البلاغية، أو الآليات العرفانية.

ومن الاعتراضات التي يقدّمها طه عبد الرحمن عن القراءة

---

(1) محمد عابد الجابري؛ **بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 1986؛ ص300.

(2) طه عبد الرحمن؛ **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ مصدر سابق؛ ص33.

(*) يورد طه عبد الرحمن هنا نموذجين من نصوص القدامى التي استقى منها الجابري هذا التقسيم الثلاثي، وهما: القُشيري في تفسيره **لطائف الإشارات**؛ المجلد الأول، وكامل الملطاوي في كتابه **الصوفية في إلهامهم**.

المعاصرة وآلياتها المتوسَّلة في فهم وتفسير وتأويل التراث، نجد ما يلي:

- عدم التمرُّس والدُّرْبة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، فضلًا عن غياب الإحاطة التامة والكافية بتقنياتها وإجراءاتها.

- عدم التمهيد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقدٍ كافٍ وشامل لهذه الآليات، قصْدَ تبيين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوّتها الاستنتاجية.

- المعرفة التراثية ليست معرفة نظرية خالصة كأدوات العقلانية المجرّدة، وإنما لها تعلُّق راسخ بالحقيقة العملية التي تتصل بالقيم السلوكية المكتسبة، بالتعاون مع الغير في إطار الصواب وتحقيق الاتفاق. وإنزال معايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميّز به التراث، لن يؤدي إلّا إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجّة ضآلة درجتها العقلانية.

- استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ التسييس، وحمل التراث على ما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وإن اختلفت في تحديد شكله، ثوريًّا كان أو إصلاحيًّا أو تأسيسيًّا.

- إغفال القراءات المعاصرة حقيقة أن التراث أقرب إلى التأنيس منه إلى التأسيس، أي أن التراث يُوْلي الجانب الأخلاقي والجانب المعنوي الروحي وظيفة رئيسةً في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس في الفوائد العملية، والآثار المعنوية التي يولّدها عند القارئ أكثر من الجوانب التسييسية والمادّية.

2- التأسيس لقراءة تكاملية للتراث

بعد الاعتراض على آليات ووسائل القراءة التجزيئية التفاضلية

للتراث؛ كونها نُقلت من مجال تداوُلي مغاير للمجال التداولي الإسلامي، وكون الناقلين لها لم يحيطوا بتمام أسرارها التقنية، ينتقل طه عبد الرحمن إلى مستوى التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتمادًا على آليات التقريب التداولي بين المنقولات الأجنبية والمجال التداولي الأصلي، منطلقًا من دعوى التداول الأصلي؛ يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل على الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبطة بقواعد محدّدة، يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضرّ بهذه الممارسة»[1].

ومن مضمون هذه الدعوى يتبيّن أنها مبنية على ثلاثة أركان، هي:

أ ـ تميُّز المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الأخرى، وهذا التميُّز يعود إلى ثلاثة أسباب كبرى: لغوية وعَقَدِية ومعرفية، تؤسّس لأسباب التواصل والتفاعل داخل هذا المجال. فاللُّغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد. وبقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب وموصولة بزادِه في الممارسة اللغوية فهمًا وعملًا، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشدّ.

أمّا العَقَدية، فلا تقلُّ في نظر طه عبد الرحمن نهوضًا بمقتضيات التواصل والتفاعل من الأسباب اللغوية، فلولا الصبغة العقدية الدينية للأسس الأولى للممارسة التراثية؛ لَمَا تمتّعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السَّعَة والثراء.

---

(1) طه عبد الرحمن؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ مصدر سابق؛ ص243.

وأمّا المعرفية، فترتبط بما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم، وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم؛ فهي جملة مضامين دلالية، وطرق استدلالية تتوسّع بها المدارك العقلية وتتفتح بها آفاق العالم[1].

ب ـ تحديد قواعد ضبط المجال التداولي الإسلامي؛ إذ ينطلق طه عبد الرحمن في تحديد هذه القواعد من مبدأ عام تتفرّع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية، أسماه بـ: «مبدأ التفضيل»، وصاغه على الوجه التالي «ليس في جميع الأمم أمّة أُوتيتْ من صحّة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل، مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلًا من اللّه»[2].

أما قواعد الأصل اللغوي، فتحدّد ـ حسب طه عبد الرحمن ـ الكيفيات التي تكون بها اللُّغة العربية أبلغ من سواها، وهي:

* **قاعدة الإعجاز**: أي التسليم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف، وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزًا دائمًا.

* **قاعدة الإنجاز**: أي الالتزام بإنشاء الكلام جَرْيًا على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ.

* **قاعدة الإيجاز**: أي الاختصار في العبارة وتأدية المقاصد.

وأمّا قواعد الأصل المعرفي، فتحدّد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره، وهي:

---

(1) المصدر نفسه؛ ص245-246.

(2) المصدر السابق؛ ص252.

ـ **قاعدة الاتّساع**: أي التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والإصلاح في العمل.

ـ **قاعدة الانتفاع**: أي التوسُّل بالعقل النظري طلبًا بالأسباب الظاهرة للكون، والانتفاع بتسديد العقل العملي.

ـ **قاعدة الاتباع**: أي التوسُّل بالعقل الوضعي طلبًا للعلم بالغايات الخفية للكون، واتّباع إشارات العقل التداولي.

ويؤكد طه عبد الرحمن أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية: المظهر التفضيلي، الذي يمدُّ هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية، وإظهار الخصوصية. والمظهر التأصيلي، الذي يمدُّ أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل. والمظهر التكميلي، الذي يمدُّهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع[1].

ج ـ الآفات المترتبة على الإخلال بقواعد المجال التداولي. وقد نبّه طه عبد الرحمن إلى أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرّض للضرر كلّما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهرُ ثقافيةٌ أو حضارية منقولة، ممّا يترتب عليه آثار تمسُّ سلبًا بالممارسة التراثية تواصلًا وتفاعلًا. وقد ميّز طه عبد الرحمن في هذا الضرر الذي يطال المجال التداولي، بين ضروب متعدّدة تختلف باختلاف عدد القواعد التي لَحِقها الضرر في كلّ أصل تداوُلي؛ فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدّي إلى فقدان مجال التداول عامل الإدارة عبر التناقل في الإنهاض العَقَدي، والتقهير في الإنهاض اللغوي، والتكاسل في الإنهاض المعرفي، ممّا يعطّل قدرته على الإنهاض.

---

(1) المصدر نفسه؛ ص256.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التأصيلي، فيؤدّي إلى فقدان مجال التداول عامل الفعل؛ ممّا يعطّل قدرته على الإنتاج عبر التعوُّد في الإنتاج العَقَدي، والاحتباس في الإنتاج اللغوي، والتوقُّف في الإنتاج المعرفي.

أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التكميلي، فينتج عنه فَقْدُ المجال التداولي عامل الاعتبار، وتتعطّل معه قدرته على التوجيه عبر السَّهو في التوجيه العَقَدي، واللَّغْو في التوجيه اللغوي، واللَّهو في التوجيه المعرفي[1].

وبعد بيان دعوى التداول الأصلي، ينتقل طه عبد الرحمن إلى تعضيد دعوى التداول الأصلي بدعوى التقريب التداولي، ليشكّل الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث، وتنص دعوى التقريب التداولي على أن «لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي، الذي يتميّز عن غيره من طرف معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يُفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلًا على استناده إلى آليات صورية محدّدة»[2].

والتقريب التداولي عند طه عبد الرحمن هو: كلُّ نقلٍ تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عَقَدِيّة أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسُّل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلًا عقديًا كان، أو اختصارًا لغويًا، أو تهوينًا معرفيًا، ويتمُّ هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة

(1) المصدر السابق؛ ص258.

(2) المصدر نفسه؛ ص273.

والحذف والتخصيص والإبدال... حتى يصير موافقًا للمجال التداولي المنقول إليه.

وقد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تنوّعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وخضعت لأشكالٍ استمرّت تقريبًا على مدى الأطوار التي تقلّب فيها هذا التراث، وقد أفضت معايير تحديد المنقول الأصلح للنظر من وجهة نظر طه عبد الرحمن إلى اختبار عِلْمَيْنِ منقولين عن اليونان، هما:

- علم المنطق: بوصفه أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة؛ لانفراد موضوعه في النظر المجرّد لا يضاهيه فيه علم نظري غيره، فيكون أحقّ منه بالتقريب؛ لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصفٍ علمي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلّته مستخرجة من النصوص الشرعية، ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نَفْعَه للذات.

- علم الأخلاق: بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة؛ لانفراده بمرتبة في العمل لا يضاهيه فيها عِلم عملي غيره، فيكون أحقّ منه بالتقريب؛ لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدّة من الأحكام الأخلاقية المبثوثة في الشرع.

وبهذه المستويات الثلاثة يكون طه عبد الرحمن قد تعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فكانت الحاجة عنده تدعو إلى إنشاء تراث جديد لا لَوْكَ أحكام عن

تراث قديم. بذلك يكون المفكّر طه عبد الرحمن قد طَرَق آفاقًا جديدة في قراءة التراث قراءةً تحمل على الاهتمام بكُلّية التراث، كما تجدّد الاعتبار لجوانب من ممارسة التراثية تعرّضتْ للتغييب ردحًا من الزمن، فضلًا عن أنها تفتح باب قراءة التراث بعين التراث ومن أجل التراث.

ثالثًا: مبدأ الشمول

مبدأ أساسي يقوم عليه التطبيق الغربي لروح الحداثة، معناه العام الانتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، أو من مجال الجزئية إلى مجال الكُلّية. فالحداثة الغربية من حيث اتّسامها بالشمول، تستغرق جميع الأفراد استغراقًا شموليًا يستوجب تجاوز الخصوصية. ومبدأ الشمول في التطبيق الحداثي الغربي يقوم على مبدأين، هما:

التوسُّع المادّي: أي اعتبار القيم المادّية والمصالح الدنيوية والمنافع العاجلة قبل غيرها.

والتعميم البشري: أي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري وحده.

غير أن طه عبد الرحمن يختار مجالًا مغايرًا لمبدأ الشمول أرقى وأوفى من غيره؛ إذ أكد أن آلية التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول بدورها تقوم على مبدأين أو رُكنين، هما:

التوسُّع المعنوي: أي اعتبار القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها.

والتعميم الوجودي: أي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات

في هذا العالم لا الجنس البشري فقط؛ يقول عبد الرحمن في هذا الصدد: «ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يبلغ فيها تغلغُل التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة»[1].

1- التوسع المعنوي وحقّ المواطنة

تمخّض عن الحراك الفكري الفلسفي الحديث شبكةٌ من المفاهيم تُعبّر عن واقع جديد، وعن الرغبة في خلق نمطٍ جديد من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد. ومن هذه المفاهيم الجديدة: الوطن والأمّة، كمفهومَين يستمدّان دلالتيهما من هذا الحقل بمختلف تحوُّلاته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي يشهدها العصر الغربي الحديث، واللذان يحملان طابعًا سياسيًّا محضًا.

فالوطن بالمعنى الخاص هو «البيئة الروحية التي تتّجه إليها عواطف الإنسان القومية، ويتميز الوطن عن الأمّة (Nation) والدولة (Etat) بعاملٍ وجداني خاص، وهو الارتباط بالأرض وتقديسها لاشتمالها على قبور الأجداد»[2]. وقال أديب إسحاق الدمشقي: «الوطن عند أهل السياسة مكانُك الذي تُنسب إليه ويحفظ حقّك فيه، ويعلم حقّك عليه، وتأمن فيه على نفسك وأهلك ومالِك»[3].

---

(1) طه عبد الرحمن؛ **روح الحداثة**؛ مصدر سابق؛ ص210.

(2) جميل صليبا؛ **المعجم الفلسفي**؛ ج2، دار الكتاب اللبناني؛ بيروت؛ 1979، ص58.

(3) نقلًا عن: رئيف خوري؛ **الفكر العربي الحديث**؛ تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب؛ وزارة الثقافة؛ دمشق، سوريا؛ ط3، 1993؛ ص217.

فمفهوم الوطن هنا يُستعمل للدلالة على رقعة جغرافية مخصّصة يعيش عليها شعبٌ أفرادُه تربط بينهم روابطُ قانونيةٌ ووجدانية معًا، ومنه ظهرت صفة المواطنة، التي تداولها الفكر السياسي الغربي في تصوُّره لقيام الدولة والأمّة. لكن هذا التداول جاء مؤسّسًا على القوانين الوضعية، ويعطي الأولوية للعامل المادّي في التعايش بين المواطنين ضمن مفهوم المواطنة على حساب العامل الأخلاقي المعنوي؛ فالمواطنة هنا تتحدّد في سياق نظرية العدل، التي من مقتضياتها أن يتمتّع أفراد المجتمع الحداثي بالمساواة القانونية من أجل النهوض بواجب المشاركة في تدبير الشأن العام، بغضّ النظر عن اختلافهم في الخيارات والانتماءات التي تعتبر جزءًا من الحياة الخاصة. فقد استقرّ لدى منظّري الفكر السياسي عمومًا والأميركيّين على وجه الخصوص، أن هناك موقفين مُتباينين من النظرة الخاصة في العدل التي تتأسّس عليها المواطنة؛ إذ يشدّد الأول على التفريق بين المواطنة والأخلاق، وهو موقف الليبراليّين وأشهر ممثّليه فيلسوف الفكر السياسي الأميركي جون رولز، بحيث يرى هؤلاء أن المواطنة جملةٌ من الحقوق الفردية تحدّدها نظرية العدل وُضعت خارج نطاق الأخلاق؛ فالأفراد قاموا بتحديد مبادئ هذه النظرية السياسية حِفظًا لمصالحهم، بعد أن تجرّدوا من القيم والأغراض والأوضاع والأدوار التي تخصُّهم من أجل الحصول على حقوق متساوية مع غيرهم، على اعتبار أنّ الرؤية الأخلاقية شأن خاص كالعقيدة مثلًا، ومن هنا تبلورت فكرة العلمانية.

أمّا الموقف الثاني، فيقوم على أساس الجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة، ويمثّل هذا الاتجاه فئةٌ من المفكّرين السياسيّين المعاصرين، أمثال ميكائيل ساندل، وتشارلز تايلور، وميكائيل ولتزر؛ إذ يرى هؤلاء أن المواطنة لا توجد إلّا مقترنةً بموقع داخل

المجتمع، وهي التي اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها باسم: المواطنة الجماعانية، التي تحدّدها الممارسات الاجتماعية والتقاليد الثقافية والعلاقات الخاصة داخل المجتمع.

غير أن هذا التصور للمواطنة ضيّقٌ وقاصر؛ فقد انتقد طه عبد الرحمن مفهوم المواطنة الحداثي الغربي بشِقَّيْهِ الليبرالي والجماعاني؛ إذ بيّن أن التصوُّر الليبرالي يُفضي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مثلّث، هو: انفصال الذات عن الواقع، وانفصال الذات عن الآخر، وانفصال الذات عن نفسها. وأمّا التصوُّر الجماعاني، فيُفضي بدوره إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلّث، هو: انغلاقها في الجماعة، والخصوصية، والعادات.

وخلص عبد الرحمن إلى أن المواطنة الصالحة لا تكون إلّا مواطنةً متصلة ومنفتحة، أي أنها عبارة عن مؤاخاة، أي الارتقاء بالمواطنة من رتبة «المُواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في الصلة الواحدة، أو في الاصطلاح، رتبة المؤاخاة»[1].

فالمواطنة بهذه المضامين الأخلاقية لم تعُد مجرّد دلالة تعبّر عن قوانين وحدود وحقوق وواجبات اعتبارية تعُجُّ بها الدساتير والمواثيق العامة والخاصة وتستجيب للولادة والنشأة، وإنما هي إرادة روحية، ودَفْقٌ أخلاقي نابع من صميم الطبيعة البشرية، بل هي كينونة وجود فاعل وحيوي تُمثّل خصائص الإنسان الباني للحياة، والساعي إلى تطويرها، والمحافظ على كرامة أخيه الإنسان وسعادته وحُرّيته.

---

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ ص213.

فالوطن كما يقول عبد الحميد الزهراوي «يُعدُّ المكان الجامع لنا جميعًا، سواء جمعتنا الدول المتجاورة، أم الألسنة المتّفقة، أم الضمائر المتّحدة، أم المصالح المتقاربة»[1].

من هنا، يرى طه عبد الرحمن أن هذه المواطنة القائمة على المؤاخاة لا يمكن أن تتحقق إلّا بواسطة الإحسان كمبدأ لتخليق الإنسان، امتثالًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]. فالإحسان معياره تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وترجيح مصلحة الغير على مصلحة الذات، وفي الوقت نفسه دفع المفاسد التي يتعدّى ضررها إلى الإنسانية جمعاء، وتقديمه على الضرر الفردي. ويعود طه عبد الرحمن إلى التأكيد أن تحقيق رُكن التوسُّع المعنوي في التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول يتأسّس على مبدأين أساسيين هما:

أ- مبدأ الإخلاص واتّصال المواطنة

هو أحد أركان التخلُّق العام وقَوَامُ العدل، إذ يحقّق للمواطن الاتصال فيجد نفسه موصولًا بالعدل كذات قائمة بحقوقها، وموصولًا بالآخر مُتولّيًا دَفْعَ الظلم عنه، وموصولًا بنفسه مشتغلًا برفع ظلمها. فإخلاص المواطن عبارة عن التجرُّد من الأسباب التي تبعث على الظلم، أي ظُلم الإنسان لنفسه، وظلم الإنسان للإنسان. لكنّ دوام التجرّد من أسباب الظلم بغية الترقّي إلى رتبة العدل لن

---

(1) عبد المجيد الزهراوي؛ **الأعمال الكاملة**؛ جمعها د. جودت الركابي، د. جميل سلطان؛ وزارة الثقافة السورية؛ دمشق، 1996؛ ص357.

(2) سورة النحل؛ الآية: 90.

يتحقق ما لم يعاضده دوام التوجه إلى المتجلّي بالعدل، أي التوجه إلى فاطر الفطرة سبحانه وتعالى. بهذا، فالمُخْلص في قوله وحكمه، والمتحرّي العدل في كل شأن، لن يتأتّى له حتى يكون العدل خُلقًا له، ووصفًا لا ينفك عنه، فتصدر عنه أقواله وأعماله آثارًا، عاجلة أم آجلة، بعيدةً عن الحيف والظلم والهوى، ويصبح بذلك عدلًا لا يميل به هوى ولا تجرفه شهوة عابرة ولا مصلحة ولا فائدة نازرة. فالمخلص بهذا، يستحق محبة اللّه ورضوانه وكرامته؛ إذ أخبر اللّه عزّ وجلّ أنه يحب المُقْسِطين ﴿... وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

فالمخلص العادل المتوجّه إلى المتجلّي بالعدل، يسعى إلى أن يتحقق بحُبّ المتجلي عليه بصفات القدسية، إذ هو الآمر الناهي، الوهاب المحسن المحب... ويتمثل ذلك السعي في اجتلاب ما يرضيه، واجتناب ما يُسخطه في كل فعل يأتيه، ولا يكتفي المخلص العادل أن يكون المتجلي عليه محبًا لكل ما يحب، وكارهًا لكل ما يكره، بل إنه يحب الشيء لأجله ويكرهه لأجله.

ب- مبدأ الأمة وانفتاح المواطنة

لا جدال في أن الإنسان لا تنتظم حياته إلّا في المجتمع السياسي، وهذا الأخير لم يقف على حدود الوطنية القائمة على المصالح المادّية المتبادلة فقط، بل امتد بحسب اعتبارات معنوية، إلى علاقات أخرى حميمية وعاطفية تشكل كيانًا آخر هو الأمّة كنموذج للتيار القومي(الوطن الكبير)،.في مقابل الوطن

(1) سورة الحجرات؛ الآية: 9.

كنموذج للتيار الوطني (الوطن الصغير). ظهر هذا المفهوم ليستغرق الخطاب القومي الغربي والعربي على السواء. فالأمة في نظر دُعاتها عمومًا هي إرادةٌ فكرةٌ قبل كل شيء آخر حسب فيلسوف البعث العربي ميشال عفلق؛ لأنها ليست مجموعًا عدديًا، بل هي فكرة تستجدّ في هذا المجموع كلّه أو بعضه؛ يقول عفلق في هذا الصدد: «لأن الفكرة موجودة في حالة البذور في كل فرد من أفراد الأمّة»[1]. فالأمم لا تنقرض بتناقص عدد أفرادها، بل بنقص الفكرة من بينهم، وليس المجموع العددي مقدّسًا في حدّ ذاته باعتباره عددًا، بل باعتباره مجسّدًا لفكرة الأمة أو قابلًا لأن يجسّدها في المستقبل. فكل فرد من أفراد الأمة يحمل حظًّا من هذه الفكرة في نفسه وكيانه، وكل المنتسبين إلى نفس الأمة تجمع بينهم أواصر قوية. وفي هذا يرى زكي الأرسوزي أن كلمة «أمّة» و«الأم» تشيران باشتقاقهما من نفس المصدر، إلى أن الأمة امتداد للأسرة بل هي لرابطة الأخوية، فالأمّة تجربة رحمانية بمعنى أنها امتداد لحياة الرحم[2].

غير أن تصوُّر الأمة في فكر طه عبد الرحمن يختلف عن التصور القومي لها. فالأمة ليست تكتُّلًا من أجل تحصيل منافع مادّية مصدرُها الحقوق، وإنما منافعُ روحيةٌ مصدرُها الواجبات لأنها أصل التخلُّق. فالأمّة بهذا هي جماعة أخلاقية؛ لأن المؤاخاة لا تعبّر عن جوهرها الصافي إلّا في الأمة، ومفهوم الأمة أوسع كمًّا وكيفًا من مفهوم الجماعة التي يدعو إليها الجماعانيون، وفضل الأمة على

---

(1) ميشال عفلق؛ **في سبيل البعث**؛ دار الطليعة؛ بيروت؛ (د. ت)؛ ص74.

(2) زكي الأرسوزي؛ **الأمة العربية، ماهيّتُها، رسالتها، مشاكلها**؛ دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر؛ دمشق، 1958؛ ص7.

غيرها في «أنها تمكّن من التحقيق بالماهية الأخلاقية، أي تحقُّق الماهية الآدمية ذاتها»[1]. فمبدأ الأمة يحقّق للمواطن الانفتاح، فيجد نفسه منفتحًا على الإنسانية، خارجًا عن نطاق الفروق والحدود، مندمجًا في الأخلاقية، واعيًا بأصالتها واتّساعها وفي الوقت نفسه متفتّحًا على أفق الإبداع، ومجدّدًا ترتيب القيم. يقول طه عبد الرحمن في هذا المجال: «إن الأمة تشكّل الفضاء الذي تثمر فيه القيم السلوكية قيمًا جمالية، تثمر بدورها قيمًا معرفية»[2].

هذه المعاني الروحية التي يستغرق بها المواطن في ظلّ الأمة المتخلّقة، تمدُّه بروحانية عالمية تُمكّنه من مواجهة تحدّيات عصره، وبَذْل الجهد لمقاومتها على اختلاف موانعها، اقتصاديةً كانت أو اجتماعية، وهي التي كرّسها النظام الاقتصادي الليبرالي، أو علميةً، وهي التي كرّسها النظام العلمي والتقني الحديث. وكأنّ الأمة المتخلّقة هي التي تسعى إلى تخليق هذين النظامين بإبداع قيم جديدة متصلة لا منفصلة، وهذا لن يتحقق إلّا في ظل الأمة الإسلامية التي اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بـ «الأمة المؤمنة المجاهدة»، التي يدعوها خُلق الإخلاص والإحسان والمؤاخاة فيها إلى تعظيم المصالح الدينية لا الدنيوية للإنسانية قاطبةً؛ لأنها أمة مُحبّة محبوبة، يقول عبد الرحمن في هذا الباب: «أما أبناء الأمة المؤمنة المجاهدة فلا تستعبدُهم عوائقُ ولا عقبات، فهُم يجاهدون عوائق الباطل والظلم، كما يجاهدون عقباتِ الحقّ والعدل، ويجاهدون نفوسهم وأهواءهم، طالبين تغيير أحوالهم كما يجاهدون أعداء أمّتهم، وضلالهم متّبعين تقويم سلوكهم، ويجاهدون الأصدقاء كما يجاهدون

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ ص227..

(2) المصدر السابق نفسه؛ ص228.

الأعداء، آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر»[1]، مصداقًا لقوله عزّ وجـــلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾[2].

2- التعميم الوجودي وواجب التضامن

ارتكز التطبيق الغربي لروح الحداثة على مبدأ التعميم البشري الذي لا يعدُو قصرًا على الآدميّين فقط، وكأن الوجود كل الوجود مكوَّنٌ من البشر دون غيرهم في صورة التضامن ما بين أفراد النوع البشري. هذا التطبيق أوقع انفصالات لا حصر لها على شكل قطيعةٍ مع باقي مكوّنات العالم الأخرى، جاء التطبيق الإسلامي لروح الحداثة من أجل سدّها عبر مبدأ التعميم الوجودي، الذي يستغرق في مضمونه كل الكائنات بغضّ النظر عن نوعها عبر مبدأ التراحُم، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: «التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة»[3] ويقوم على مبدأين هما:

أ- مبدأ التعميم البشري بمقتضى التضامن

مبدأ التضامن من المبادئ الأساسية للفكر الحداثي على اعتبار أن الإنسان هو مركز الوجود، وهذا هو شعار النزعة الإنسانية عمومًا، وكأن التضامن لا يصحّ أن يكون إلَّا بين بني البشر كذواتٍ عاقلة وواعية، وما دون ذلك فلا يستحق أن يشمله

(1) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص263.

(2) سورة آل عمران؛ الآية: 110.

(3) طه عبد الرحمن؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ مصدر سابق؛ ص237.

التضامن. غير أن هذا التطبيق الذي يعبّر في جوهره عن نزعة عنصرية خالية من مظاهر الخُلقية أفضتْ إلى حدود انفصالات أضرّت بالمبادئ الأخلاقية، أو بالأحرى بإنسانية الإنسان، يحدّدها طه عبد الرحمن في ثلاثة مستويات:

ـ **الانفصال عن التراث**: فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقًا لماضي الإنسان، بكل ما يحمله من دلالات دينية وسياسية واجتماعية... تدخل في بناء هويته وعلاقته بالزمان والمكان، والغرض هو تحرير إرادة الإنسان من أجل الانفلات من هذا الماضي كعِبْء، حيث داس على حرمة التراث، وبدأ في التشريع من جديد وفقًا لقاعدة مفادُها: كل شيء قابل للنظر وإعادة النظر مهما كانت طبيعته، ولا وجود لِما يُصطلح عليه باسم المقدّس أو المطلق. هذه الرغبة في التحرُّر أوقعت الإنسان في حالة من الظن والشك اللامتناهية «فأصبح حاله حال المتزلزل الذي لا يثبُت على شيء»[1].

ـ **الانفصال عن الطبيعة**: فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقًا للمحيط الفيزيائي الذي يعيش فيه الإنسان على اختلاف ظواهره وكيفياته، بغية الانتصار عليه (السيطرة على الطبيعة)، فداس على حرمة الطبيعة من أجل تحرير قدرة الإنسان الحديث على الإنتاج والاصطناع، فكان أن عبثت الصناعة والتقنية بالطبيعة، وخلقتْ أخطارًا وأهوالًا هدّدت الحياة الأرضية برُمّتها، وأوقعت الإنسان في حالةٍ من التوجُّس وعدم القدرة على التحكُّم فيما سيحدث «فأضحى حال الإنسان حال الخائف الذي لا يأمن أي شيء»[2].

---

(1) المصدر السابق؛ ص239.

(2) المصدر نفسه؛ الصفحة نفسها.

ـ **الانفصال عن الحيّز**: فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقًا للمكان الجغرافي الذي تحكُمه ضوابطُ وحدود، من أجل تحرير قدرة الإنسان الحديث على الحركة اللامحدودة، فداس على حرمة هذه الحدود، وأباح لنفسه استخدام أدقّ وسائل الاتصال التي لا تعترف بحصانة وقداسة الحدود ولا الآخر الذي وراء هذه الحدود. فكان أن عبثتْ شبكة الاتّصال هذه بمقوّمات المكان، وخلقت أخطارًا لا عدد لها، هدّدت خصوصية الآخر في المكان الآخر، وأوقعت الإنسان في حالة من الانكشاف «فغدا حالُه حال المتشرّد الذي لا يقيم بأي شيء»[1].

هذه الاختراقات الناجمة عن تطبيق مبدأ التضامن أخلّتْ بالتوازن الضروري، الذي يجب أن يكون بين الأطراف التي لها حقوق والتي عليها واجبات، فلم تحفظ حقوق الآخر (التراث، الطبيعة والحيّز) والتي تُمثّل في الأصل واجبات على الإنسان يجب عليه صيانتُها والقيام بها من أجل صيانة وجوده، وهذا ما كرّسه التطبيق الإسلامي.

ب ـ مبدأ التعميم الوجودي بمقتضى التراحم

الرحمة خُلق ينبني عليه الوجود الإنساني، الذي لا يقيم علاقته بالعالم على جزء منه فقط هو بنُو جنسه، بل يقيم علاقته بكل ما هو كائن بجانبه عبر التراحم. فالتراحم من الرحمة، التي هي لُطف وعطف خاصٌ بمن يستحقّ الرعاية والعناية، واللّه عزّ وجلّ هو الرحمن الرحيم. ومَن اتّصف بالرحمن كان صافي النفس، طيّب

(1) المصدر نفسه؛ ص240.

الروح، مُقبلًا على الخير، متجنّبًا للمفاسد، مُداومًا على العمل الصالح؛ لأن الرحمة لا تُفارق قلبه. فالإنسان الذي امتلأت جوانح نفسه رحمةً تراه يحبّها ويوصي بها ويدعو إليها، امتثالًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ ۞ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾[1]. وقوله ﷺ: «مَثَلُ المؤمنين في تَوَادِّهِم وتَراحُمِهم وتعاطُفِهم كمَثَلِ الجسد الواحد إذا اشتكى منه عُضوٌ تَداعى له سائرُ الأعضاءِ بالسَّهر والحُمّى»[2].

والتراحُم إنما هو واجبات كونية تقضي كلّها بإيجاد عالم تكون فيه العلاقاتُ بين الأحياء والأشياء جميعًا علاقاتٍ بين أقرباء: أقرباء فيما بينهم، وأقرباء من الرحمن الذي يتجلّى عليهم، مصداقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[3]. والتراحم لا يقتصر على الإنسان فقط بل يمتد كذلك إلى الأحياء والجمادات. والقصص الإسلامي يؤكد دخول البعض إلى الجنة في سَقْيِ كلب، ودخول البعض الآخر إلى النار في حَبْس هرّة.

ويضع طه عبد الرحمن هذه الواجبات الرحمية في مجموعة من القواعد نذكر منها:

- لترحم الآخرين رحمتك بنفسك حِفْظًا لقيمة الإنسان: وكأن الآخر قيمة في ذاته تُدخل الراحم والمرحوم في علاقةٍ تبادُلية قَوَامُها تقديم المنافع العامة على الخاصة.

---

(1) سورة البلد؛ الآيتان: 17 - 18.

(2) رواه مسلم.

(3) سورة الأعراف؛ الآية: 156.

ـ لترحم غير الإنسان رحمتك للإنسان حفظًا لقيم الوجود: وهنا يتجلى مضمون التعميم الوجودي، أي أن الراحم لا يَهَبُ رحمته للآدميّين فقط، بل يوسّعها لجميع الأشياء كذوات لها روحانية مثل روحانيته.

ـ لتتّخذ من تبيين مظاهر الرحمة طريق التفكُّر لا طريق التفكير فحسب: فرحمة الراحم هنا ليست لذاتها، وإنما اقتداء واهتداء للرحمن الرحيم وهو اللّه عزّ وجلّ الذي تجلّت رحمته في مخلوقاته؛ فالرحمة هنا للعبادة والاعتبار لا للعادة والاختبار.

ـ لتتخذ في تخلُّقك طريقًا للتشبُّه بأخلاق الرحمن: وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكُّره الاتصاف بصفات اللّه الحُسنى ويدعوه بها، ليمُنّ عليك بنعمة الهداية الخالصة[1].

ما نخلص إليه هو أن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة قد أفضى بالإنسان إلى آفات أخلاقية لا عدد ولا حصر لها، ومن هنا كانت الدعوة إلى ضرورة الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، الذي لا يقلُّ مشروعيةً عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح وفق المبادئ نفسها التي أسّست عليها الحداثة الغربية، لكن وَفْق ضوابط وغايات أخلاقية أعطت للحداثة الإسلامية بُعدًا عالميًا صحّح من خلاله واقع الحداثة الحالي، وأعاد للحداثة روحها الأصلية، وهذا بالربط بين الموروث الثقافي الإسلامي القويم والكسب الإنساني الحديث.

(1) طه عبد الرحمن؛ روح الحداثة؛ مرجع سابق؛ ص252.

خاتمة

بناء على ما تمَّ عرضُه وتحليله من موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية، يمكننا القول إجمالًا إن فكر طه عبد الرحمن يشكّل مشروعًا حضاريًا قائمًا بذاته؛ لِما تضمّنه من جِدّةٍ في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج، ظلّ يتألّق ويتجذّر في فضاء الفكر العربي المعاصر على امتداد هذه السنين، وممّا زاده تجذرًا ورسوخًا راهنيّتُه لكل ما يعانيه الفكر الإنساني المعاصر من أزمات. هذا المشروع أثار جدلًا بين من عاصره من أصحاب مشاريع أخرى، إذ تعرّض للانتقاد من بعض من لم يَرُقْهُم التعايش مع هذا الفكر الرائد، فوصفوا صاحبه بأوصاف لا تعبّر إلّا عن تعصُّب في الطرح؛ إذ نعتوه بالطائر الذي يغرّد خارج السرب، والصوت النشاز، والمفكّر المُتَفَيْقِه، والمتفلسف الذي لا يُحسن النقد إلّا بلسان غيره... ولعلّ أبرز نقدٍ وُجّه لطه عبد الرحمن حول كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، كان من المفكّر ناصيف نصار، ورد في **مجلة المستقبل العربي**، العدد (347)، كانون2/ جانفيه-2008 تحت عنوان: «التواصل الفلسفي والمجال التداولي»، حيث أكد فيه أنه لا يصحّ وضع التواصل الفلسفي تحت سقف القومية. فالاختلاف الفلسفي حقٌّ للعرب وواجب عليهم في الوقت نفسه، فحرية العقل الفلسفي تقتضي دعم طاقاته الإبداعية بشتى الوسائل المتخصصة والمؤسسات اللازمة،

حتى إذا تمكّن من الاضطلاع الناجع بمهامّ التواصل والإبداع، فسيكون نصير القومية ضد مشاريع الهيمنة عليه.

كما لا يصح إخضاع التواصل الفلسفي للقيم الدينية، والمفكّر العربي الذي ينظّر في شؤون الإنسان والعالم انطلاقًا من مبادئ الإسلام، الأجدى له تركُ الفلسفة لأصحابها، وأن ينصرف إلى تظهير فِكره تحت الصفة الدينية الفرعية التي يستحقُّها، وترك الفلسفة تنمو في المجال التداولي العربي بقواها الذاتية بحرّية العقل الفلسفي حتى تزداد إمكانات الاستفادة منها.

لكن أعمال طه عبد الرحمن المتميزة كشفت عن عمق طروحاته، وأبرزت شخصية باحثٍ صلب متمرّس، لا يقبلٍ بغير الاجتهاد بديلًا في ما يتناوله من معارف، وهذا ما أشاد به كلٌّ مهتمّ بفكره وكلّ مُطّلع على فكره، ومنهم تلميذه وصديقه حسن السرات، الذي أكد في الكثير من مقالاته ومداخلاته أن فكر الدكتور طه عبد الرحمن، وقوته المنطقية واللغوية والإيمانية جعلته محلّ اهتمامٍ من قِبل الكثير من المفكّرين العرب والمسلمين.

ويرى السرات أن المغرب قد بخس حقّ هذا المفكّر، ولم يَعتنِ به العناية اللازمة. فكيف لا يثير هذا المشروع حَنَق بعضٍ ممّن يشتغلون بالفلسفة وصاحبُه يؤكّد أن الغاية من مشروعه هي أنْ يجعل المتلقّي العربي قادرًا على تصنيع مَعْلمِه الفلسفي والمفهومي من أجل إنشاء فلسفة متميزة ومستقلّة تجعله قادرًا على التفلسف؟!.

ويمكن استخلاص ركائز المشروع الطاهائي في النقاط التالية:

ـ هدم واقع الحداثة الغربية المعاصرة؛ لِما انطوت عليه من آفات ومفاسد، أي مواجهة الحداثة الغربية بنِحَلِها ومِلَلِها الوافدة،

التي جرفت الكثير من العقول، وافتتنت بها الكثير من القلوب؛ لِما نُسج حولها من أوهام زرعت الشكوك والانحلال، ومنه تخليص العقل الإنساني عمومًا والعربي الإسلامي خصوصًا من التبعية للفكر الغربي الحديث والمعاصر، حتى يستقلّ الناس بتفكيرهم ويتخلّصوا ممّا هم فيه من الارتكاس في أوهام الحداثة، وهذا تكريس لسنّة، بل حق الاختلاف عن طريق مراجعة قضية الفلسفة، باعتبارها أكبر مَنْفذٍ تسرّبت منه انحرافات الفكر الإنساني في العصر الحديث والمعاصر. وقد وضعها الباحث تحت المجهر وفي مشرحة النقد فأسقطها من عليائها، ونَقَض العبودية الفكرية لها، وجعلها عاريةً من كل ما رافقها من ادّعاءات على مرّ السنين.

ـ وَضع مشروع لفلسفة إسلامية تضاهي في صلابة بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية، وتتغاير معها في المنطلقات والتصوّرات والمفاهيم والمصطلحات، ومستمدّة من ثوابتها ومنهجيتها. فلسفة تستقلّ برُؤيتها ومجالها التداولي؛ فكل فلسفة لها قوميّتُها، وسياقها التاريخي واللغوي والفكري. وذلك من أجل فتح آفاق جديدة للنظر في أوضاع العالم العربي الإسلامي، والخروج من أزمته الحالية؛ إذ شبّهها بأنها سقطة حضارية كبرى، وذلك بمراجعة المفاهيم ونقدِها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله المتفلسف العربي في معترك الحضارة المعاصرة، ويستدلّ عليه في مجاله العربي الإسلامي بإبداع عتادٍ اصطلاحي ومفاهيمي كفيل بإنتاج خطاب فكري متميّز ومستقلّ؛ إذ إن قوة الاصطلاح ـ على حدّ قوله ـ غدتْ لا تقلُّ أهميةً عن قوة السلاح.

ـ التأصيل لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام، وهذا أساسٌ يفتقده الفكر الغربي الحديث والمعاصر عمومًا في

اندفاعه نحو حداثة تعوزها ضوابطُ أخلاقية، وتفتقر إليها التصورات العقلانية غير المشروطة، كما تفتقدها الفلسفات التي ارتهنت لها، وربطت مصيرها الفكري والحضاري بها. والجواب الإسلامي عمّا تعانيه الحضارة الغربية من تأزُّم هو بالنسبة إلى الرؤية الطاهائية الجواب الأخلاقي؛ لأنه ينبني أساسًا على ما جاء به الإسلام في وَصْلِه الأخلاق بالدين. وهذه الصلة لا ينازع فيه إلَّا مكابر.

ـ الجهر بالنقد لأولئك الذين استلذّوا التقليد والتبعية، والمنتمين إلى الإسلام والعروبة، سواء من مُقلّدة المتقدّمين أو مقلّدة المتأخّرين، وما تميّزت به كتاباتهم من ركاكة استغلقت على الأفهام؛ كونهم خاضوا فيما خاض فيه غيرهم من دون نقدٍ ولا تمحيص على مقتضيات ثقافتهم، وهذا كلُّه تسبّب في خضوع الأمة وجمودها معرفيًّا ومنهجيًّا واستسلامها لغيرها؛ لأنهم اتخذوا من عقلانية الغرب منهجًا ومنطلقًا لفكرهم، تحت شعار الإصلاح والتنوير والتجديد... لكنْ سرعان ما سقطوا من حيث لا يشعرون أنهم فقدوا حاسّة النقد والتقويم لديهم، وتقلّبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض؛ فهُمْ على الدوام يتشكّلون مع الأحوال، ويغيّرون المواقع في كل آن، ويركبون أمواج العَصْرَنة الوافدة من الغرب، وظلّت توجهاتهم العصرية ـ إن كانت صالحة ـ تتّخذ من الغرب قِبلةً لها، ومن العقلانية إمامها، ولم يتنبّهوا إلى وجود جراثيم اليهود في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوّهم وذلك عندما تنكّروا لهويّتهم، وهم يتحدّثون عن كونيةٍ لا علاقة لهم بها؛ لأنهم انخدعوا بمقولتين هما: الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية.

ـ إنشاء نظرية تكاملية في التعامل مع التراث، يتم من خلالها

تقديم منهج جديد في قراءة التراث وتقويمه، وهو منهج يُعتبر في عُمقه مواجهة لأصحاب المشاريع الداعية والساعيّة إلى إعادة قراءة التراث مهما كان مضمونه، سياسيًا كان أم دينيًا أم اجتماعيًا، في ضوء المناهج الغربية الحديثة، ومن ثَمّ بناء رؤية جديدة في التفاعل مع التراث تواصلًا لا انفصالًا، أي عودة الاتصال بالتراث من خلال مجاله التداولي، وبكيفية تكاملية لا تجزيئية، بعيدًا عن الحقول التداولية المناقضة له، والبعيدة عن روحه. وهذه دعوى من طه عبد الرحمن إلى عدم الاغترار بما يروّجه الغرب الحديث والمعاصر من دعوى التعارض بين الماضي والحاضر، المنقول والمعقول. ومن هنا ضرورة عودة العقل إلى كماله حين لا يتنافى مع الغيب، وحينها يتحرّر الإنسان من غفلته، ومن سيطرة ضلالاته وغرائزه، ويدخل في سعادة العبودية لربّ العالمين.

وإجمالًا، يمكننا القول إن الفكر الطاهائي بلغ من الجرأة مبلغًا كبيرًا ومشهودًا؛ لِما جاء فيه من رُؤى لم يجرُؤ الكثير من المفكّرين العرب المعاصرين على طرحها ولا تبنّيها في زمنٍ بلغت فيه الهيمنة الغربية أقصى حدودها .

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر

- القرآن الكريم.

- الحديث النبوي الشريف.

1 ـ طه عبد الرحمن؛ **الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2005.

2 ـ طه عبد الرحمن؛ **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2002.

3 ـ طه عبد الرحمن؛ **العمل الديني وتجديد العقل**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.

4 ـ طه عبد الرحمن؛ **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1998.

5 ـ طه عبد الرحمن؛ **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3، 2007.

6 ـ طه عبد الرحمن؛ **حوارات من أجل المستقبل**؛ منشورات الزمن، دار الهدى للطبع والنشر؛ المغرب، ط1، 2005.

7 ـ طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2006.

8 ـ طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط3، 2006.

9 ـ طه عبد الرحمن؛ **فقه الفلسفة1 - الفلسفة والترجمة ـ** المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1995.

10 ـ طه عبد الرحمن؛ **فقه الفلسفة2 -القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل-** المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1999.

11 ـ طه عبد الرحمن؛ **ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة؛ مجلة آفاق**، العدد63؛ الرباط، المغرب؛ 2000.

ثانيًا: المراجع

أ: المراجع باللُّغة العربية

1 ـ ابن سينا؛ **في أحوال النفس**؛ تحقيق محمد فؤاد الأهواني؛ دار إحياء الكتب العربية؛ مصر، 1952 .

2 ـ أحمد أمين، زكي نجيب محمود؛ **قصة الفلسفة الحديثة**؛ لجنة التأليف والنشر؛ القاهرة، مصر؛ 1978.

3 ـ أحمد منصور؛ **سقوط الحضارة الغربية**، رؤية من الداخل؛ دار العلم؛ دمشق، سوريا؛ ط1، 2002.

4 ـ أرسطو؛ **كتاب النفس**؛ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية جورج شحاته قنواتي، عيسى البابي الحلبي؛ دار النهضة؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 1949.

5 ـ ألان تورين؛ **نقد الحداثة**؛ ترجمة أنور مغيث؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1997.

6 ـ ألان تورين؛ **نقد الحداثة**؛ ترجمة صباح الجهيم؛ منشورات وزارة الثقافة؛ دمشق، سوريا؛ 1998.

7 ـ ألان تورين؛ **ما هي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟**؛ ترجمة حسن قبيسي؛ دار الساقي؛ بيروت، لبنان؛ 1995.

8 ـ عبد الرزاق الداوي؛ **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ 1992.

9 ـ الزهرة بلحاج؛ **الغرب في فكر هشام شرابي**؛ دار الفارابي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2004.

10 ـ الغزالي (أبو حامد)؛ **معيار العلم في المنطق**؛ شرح أحمد شمس الدين؛ دار الكتب العلمية؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 1990.

11 ـ أميمة أبو بكر، شيرين شكري؛ **المرأة والجندر**؛ دار الفكر؛ دمشق، سوريا؛ ط1، 2002.

12 ـ أنور الجندي؛ **الفكر العربي، دراسة نقدية**؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الكويت؛ ط1، 1987.

13 ـ الشاطبي؛ **الموافقات في أصول الشريعة**؛ مج2؛ دار المعرفة؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 1975.

14 ـ إيمانويل كانط؛ **ما هو عصر الأنوار؟، في كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة**؛ اختيار وترجمة محمد سبيلا، عبد السلام ابن عبد العالي؛ إفريقيا الشرق؛ المغرب، 2001.

15 ـ تزفتيان تودوروف؛ **فتح أميركا ومسألة الآخر**؛ ترجمة بشير السباعي؛ دار سينا؛ القاهرة، مصر؛ 1992.

16 ـ تشارلز داروين؛ **أصل الأنواع**؛ ترجمة إسماعيل مظهر؛ مكتبة النهضة؛ بيروت، لبنان؛ 1973.

17 ـ توم بوتومور؛ **مدرسة فرانكورت**؛ ترجمة سعد هجرس، مراجعة محمد حافظ دياب؛ دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع؛ طرابلس، ليبيا؛ ط2، 2008.

18 ـ تيري إيغلتون؛ **أوهام ما بعد الحداثة**؛ ترجمة منى السلام، مراجعة سمير سرحان؛ مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون؛ القاهرة، مصر؛ 1998.

19 ـ جورج بوليتزر؛ **فلسفة الأنوار**؛ ترجمة جورج طرابيشي؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 1977.

20 ـ جوزيا رويس؛ **محاضرات في المثالية الحديثة**؛ ترجمة أحمد الأنصاري؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 2003.

21 ـ حاجي خالد؛ **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**؛ المركز الثقافي الإسلامي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2005.

22 ـ حسن محمد حسن؛ **النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز**؛ دار التنوير للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1993.

23 ـ رئيف خوري؛ **الفكر العربي الحديث**؛ تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب؛ وزارة الثقافة؛ دمشق، سوريا؛ ط3، 1993.

24 ـ روجيه غارودي؛ **من أجل حوار الحضارات**؛ ترجمة عادل العوا؛ دار عويدات؛ بيروت، لبنان؛ 1982.

25 ـ رونالد سترومبرغ؛ **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**؛ ترجمة أحمد الشيباني؛ دار القارئ العربي؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 1994.

26 ـ زكريا إبراهيم؛ **كانط والفلسفة النقدية**؛ مكتبة مصر؛ القاهرة؛ ط2، 1999.

27 ـ زكي الأرسوزي؛ **الأمة العربية، ماهيّتها، رسالتها، مشاكلها**؛ دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر؛ دمشق، سوريا؛ 1958.

28 ـ سالم القمودي؛ **حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري**؛ مؤسّسة الانتشار العربي؛ بيروت، لبنان؛ 2006.

29 ـ سالم القمودي؛ **الإنسان ليس عقلًا**؛ مؤسّسة الانتشار العربي؛ بيروت، لبنان؛ 2001.

30 ـ سيار الجميل؛ **العولمة والمستقبل، استراتيجية تفكير**؛ الأهلية للنشر والتوزيع؛ عمان، الأردن؛ 1998.

31 ـ طيب تيزيني؛ **الإطار النظري والمفاهيمي ـ من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة** ـ بمشاركة لفيف من المفكرين العرب؛ منشورات جامعة فيلادلفيا؛ عمان، الأردن؛ ط1، 2000.

32 ـ عاطف العراقي؛ **ثورة العقل في الفلسفة العربية**؛ دار المعارف؛ مصر؛ ط5، 1984.

33 ـ عباس محمد حسين سليمان؛ **العقل والعقلانية النقدية**؛ دار المعارف الجامعية؛ الإسكندرية، مصر؛ ط2، 2002.

34 ـ عبد الحميد أحمد أبو سليمان؛ **أزمة العقل المسلم**؛ دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع؛ بيروت، لبنان؛ 2003.

35 ـ عبد الرحمن بدوي؛ **إيمانويل كانط**؛ وكالة المطبوعات؛ الكويت، 1977.

36 ـ عبد الرحمن بدوي؛ **فلسفة العصور الوسطى**؛ دار القلم؛ بيروت، لبنان؛ ط3، 1979.

37 ـ عبد اللّه إبراهيم؛ **المركزية الغربية، إشكالية التكوُّن والتمركز حول الذات**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1997.

38- عبد المجيد الزهراوي؛ **الأعمال الكاملة**؛ جمعها جودت الركابي، جميل السلطان؛ وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1996.

39- عبد المجيد النجار؛ **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**؛ المعهد العالي للفكر الإسلامي؛ و .م.أ؛ ط1، 2000.

40- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ دار الفكر المعاصر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2003.

41- عبد الوهاب المسيري؛ **صراع حضارات أم حوار ثقافات**؟؛ منشورات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية؛ القاهرة، مصر؛ 1997.

42- عبد الوهاب المسيري؛ **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**؛ مكتبة الشروق العربية؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 2006.

43- عثمان أمين؛ **ديكارت**؛ مكتبة الأنجلو-مصرية؛ القاهرة، مصر؛ 1969.

44- عدنان رضا النحوي؛ **تقويم نظرية الحداثة**؛ دار النحوي للنشر والتوزيع؛ المملكة العربية السعودية؛ ط1، 1992.

45- علي حرب؛ **الماهية والعلاقة**؛ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1998.

46- عمر مهيبل؛ **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر**؛ ديوان المطبوعات الجامعية؛ الجزائر، 1991.

47- عمر مهيبل؛ **من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر**؛ منشورات الاختلاف؛ الجزائر؛ ط1، 2007.

48- فتحي التريكي، رشيدة التريكي؛ **فلسفة الحداثة**؛ مركز الإنماء القومي؛ بيروت، لبنان؛ 1992.

49- فريدة غيوة؛ **اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة**؛ دار الهدى للطباعة والتوزيع؛ عين مليلة، الجزائر؛ 2002.

50- فيصل عباس؛ **الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**؛ دار الفكر العربي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1996.

51- مارتن هايدغر؛ **التقنية، الحقيقة، الوجود**؛ ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ 1995.

52- مارغريت روز؛ **ما بعد الحداثة**؛ ترجمة أحمد الشامي؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ القاهرة، مصر؛ 1994.

53- محسن صخري؛ **فوكو قارئًا لديكارت**؛ مركز الإنماء الحضاري؛ حلب، سوريا؛ ط1، 1997.

54- مطاع صفدي؛ **نقد العقل الغربي -الحداثة وما بعد الحداثة-** مركز الإنماء القومي؛ بيروت، لبنان؛ 1990.

55- منذر عياشي؛ **الكتابة الثانية وفاتحة المتعة**؛ المركز الثقافي العربي؛ بيروت، لبنان؛ 1998.

56- محمد أركون؛ **قضايا في نقد العقل الديني**؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ 1998.

57- محمد أركون؛ **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الساقي؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2001.

58- محمد أركون؛ **القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني**؛ ترجمة هاشم صالح؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2001.

59- محمد الشيخ؛ **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2008.

60- محمد الشيكر؛ **هايدغر وسؤال الحداثة**؛ إفريقيا الشرق؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 2006.

61- محمد جلال العظم، حسن حنفي؛ **ما العولمة؟**؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ تونس، 1996.

62- محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب؛ **الاقتصاد السياسي**؛ الدار الجامعية؛ بيروت، لبنان؛ 1995.

63- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي؛ **الحداثة وانتقاداتها ـ نقد الحداثة من منظور غربي** ـ دار توبقال للنشر؛ الدار البيضاء؛ ط1، 2006.

64- محمد سبيلا؛ **الحداثة وما بعد الحداثة**؛ دار توبقال للنشر؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 2000.

65- محمد عابد الجابري؛ **العولمة والعرب**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1998.

66- محمد عابد الجابري؛ **قضايا في الفكر المعاصر**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1997.

67- محمد عابد الجابري؛ **بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنُظم المعرفة في الثقافة العربية** ـ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 1986.

68- محمد نور الدين أفاية؛ **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس**؛ إفريقيا الشرق؛ الدار البيضاء، المغرب؛ 1991.

69- ميشال عفلق؛ **في سبيل البعث**؛ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ (د ت).

70- ميجان الرويلي، سعد البازغي؛ **دليل الناقد الأدبي**؛ دار العبيكان؛ المملكة العربية السعودية؛ ط1، 1995.

71- ناصيف نصار؛ **باب الحرية ـ انبثاق الوجود بالفعل** ـ دار الطليعة للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2003.

72- نصر حامد أبو زيد؛ **الخطاب الديني المعاصر وآلياته ومنطلقاته الفكرية، الإسلام والسياسة**؛ المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية؛ الجزائر، 1995.

73- نصر حامد أبو زيد؛ **مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن** ـ المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء، المغرب؛ ط1، 1996.

74- نعنعي عبد المجيد؛ **أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة**؛ دار النهضة العربية؛ القاهرة، مصر؛ 1965.

75- نعيمة شومان؛ **العولمة بين النظم التكنولوجية الحديثة**؛ مؤسسة الرسالة؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1998.

76- نيكولاس رزبرغ؛ **توجهات ما بعد الحداثة**؛ ترجمة ناجي رشوان؛ مراجعة محمد بريدي؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 2000.

77- هامبشر ستيوارت؛ **عصر العقل**؛ ترجمة ناظم الطحان؛ دار الحوار؛ اللاذقية، سوريا؛ 1976.

78- هشام شرابي؛ **النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي**؛ ترجمة ماهر شريح؛ دار نلسن، السويد؛ ط4، 2000.

79- هيغل؛ **أصول فلسفة الحق**؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ دار الثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1985.

80- والتر ستيس؛ **فلسفة هيغل**؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ دار الثقافة؛ القاهرة، مصر؛ 1980.

81- وليام كلاي رايت؛ **تاريخ الفلسفة الحديثة**؛ ترجمة محمود سيد أحمد؛ مراجعة إمام عبد الفتاح إمام؛ المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة، مصر؛ ط1، 2005.

82- يوسف القرضاوي؛ **المسلمون والعولمة**؛ دار التنوير والنشر الإسلامية؛ بورسعيد، مصر؛ 2000.

83- يوسف كرم؛ **العقل والوجود**؛ دار المعارف؛ مصر، ط1، 1964.

84- يوسف كرم؛ **تاريخ الفلسفة الحديثة**؛ دار القلم؛ بيروت، لبنان؛ 1949.

ب: المراجع باللغة الفرنسية

1- Alain tourine, critique de la modernité, édition Fayard, 1992.

2 - Descartes, discours de la méthode, par T.V. charpentier, librairie Hachette, éditions, Paris, 1918.

3- G,W,F,hegel,phenomenologie de l'esprit,tradition. J ,Hypotlite aubier, Montaigne, Paris, 1944.

4- Emile brehier, histoire de la philosophie, Tome 3, presse universitaire de France (PUF), Paris, 1981.

5- Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, Tome 6, la philosophie moderne de FR Bacon aux lumières, traduit de lallemand par Pierre garmiron, bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1985.

6- Hicham Sharabi, le neo-patriarcat, édition mercure de France, Paris, 1996.

7- Max weber, l'éthique protestante et l'esprit du Capitalisme, plon, paris. 1964.

8- Jean François lyotard, la condition poste-modernité, cérés édition, Tunis, 1994.

9- Yourgen Habarmas, le discours philosophique de la modernité, traduit de lallemand par Christain bouchind homme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988.

ثالثًا- المعاجم والموسوعات

أ: باللُّغة العربية

1- ابن منظور؛ **لسان العرب**، مج2؛ دار بيروت للطباعة والنشر؛ بيروت، لبنان؛ 1955.

2- ابن منظور؛ **لسان العرب**، مج10، مج12، مج14؛ دار صادر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 2001.

3- أندريه لالاند؛ **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج2؛ ترجمة خليل أحمد خليل؛ منشورات عويدات؛ بيروت، لبنان؛ ط2، 2001.

4- المعلم بطرس البستاني؛ **محيط المحيط**؛ مكتبة لبنان ناشرون؛ بيروت، لبنان؛ 1977.

5- جميل صليبا؛ **المعجم الفلسفي**، ج2؛ دار الكتاب اللبناني؛ بيروت، لبنان؛ 1982.

6- عبد الرحمن بدوي؛ **موسوعة الفلسفة**، ج2؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، لبنان؛ ط1، 1984.

7- مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة؛ **المعجم الفلسفي**؛ دار الثقافة الجديدة؛ القاهرة، مصر؛ ط2، 1971.

8- هشام شبانة وآخرون؛ **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**؛ مج3، مج7، مج14؛ دار الجيل، بيروت؛ ط1، 2005

ب: باللُّغة الفرنسية

1- André lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaire de France (PUF), 2eme edition, Paris, 1968.

2- La grande Encyclopédie, Larousse, bibliothèque Larousse, Paris, 1975.

رابعًا- قائمة الدوريات

1- **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد6؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ بيروت، لبنان؛ 1996.

2- نقلًا عن **مجلة الإسلام وطن**، العدد132؛ القاهرة، مصر؛ آذار/ مارس 1998.

3- **مجلة الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد10؛ جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية؛ قسنطينة، الجزائر؛كانون2/ جانفيه، 2009.

4- **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**، العدد38؛ بيروت، لبنان؛ 2000.

5- **مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية**، العدد 42؛ بيروت، لبنان؛ 2000.

6- **مجلة التبيين**، العدد3؛ الجمعية الثقافية الجاحظية؛ الجزائر؛ 1999.

7- **الخبر الأسبوعي**، العدد99؛ الجزائر، من 24-30 كانون2/ جانفيه، 2001.

8- **مجلة الفيصل**، ع262؛ دار الفيصل للنشر والتوزيع؛ المملكة العربية السعودية؛ 1992.

9- **مجلة الكرمل**، العدد12؛ الاتحاد العام للكتّاب والصحفيّين الفلسطينيّين؛ 1984.

10- **مجلة الملتقى**، العدد3؛ المملكة العربية السعودية؛ 2001.

11- **مجلة فصول**، العدد4؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ القاهرة، 1984.

12- **مجلة فكر ونقد**، العدد48؛ الرباط، المغرب؛ نيسان/ أفريل، 2002.

13- **مجلة فكر ونقد**، العدد2؛ الرباط، المغرب؛ تشرين1/ أكتوبر، 1997.

14- **مجلة فكر ونقد**، العدد21؛ الرباط، المغرب؛ أيلول/ سبتمبر، 1999.

الفهارس العامة

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

غ

ف

ك

ل

م

فهرس الآيات القرآنية

[الكهف]

﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ ...... أَسَفًا﴾ (24).

[الحج]

﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ .... ٱلصُّدُورِ﴾ (98).

[الروم]

﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ ....يَتَفَكَّرُونَ﴾ (196).

[الجاثية]

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا..... يَتَفَكَّرُونَ﴾ (142).

[الحجرات]

﴿وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ (238).

[الحجرات]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ...... خَبِيرٞ﴾ (165).

[الجمعة]

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ ....تُفۡلِحُونَ﴾ (185).

[البلد]

﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ...﴾ (244).

[التين]

﴿ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ (143).

فهرس الأحاديث النبوية

الكتاب

- ما هي القراءة التي قدّمها طه عبدالرحمن للحداثة الغربية؟

- ما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسّل بها في هذه القراءة للفكر الحداثي الغربي؟

- كيف شكّلت هذه الرؤية النقدية مدخلاً لتأسيس حداثة بديلة أصيلة ومبدعة، تتوافق والمجال التداولي العربي الإسلامي؟

يمكن القول بأن اهتمام طه عبدالرحمن بموضوع الحداثة الغربية، والموقف الذي اتخذه إزاءها، يُعدّ بحق من المشاريع الهامة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، والمساهمة بشكل فعّال في إعادة تأسيس منجزات الفكر العربي الإسلامي على أصول جديدة مستقلة استقلالاً جوهريًا عن البيئة الفكرية والثقافية الغربية. بل نابعة من البيئة الفكرية والثقافية العربية الإسلامية. هذه الغاية التي يصبو إليها طه عبدالرحمن تُعدّ من البواعث الأساسية التي أثارت اهتمامي، وكانت من الدّوافع المباشرة التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع. ويمكن تلخيص باقي الدّوافع الموضوعية الأخرى في النقاط التالية:

- التعرف وبعمق على القراءة التي قدّمها طه عبدالرحمن لهذا النسق الفكري والمعرفي المستجد، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسّل بها المفكر في هذه القراءة الجادة.

- التعرف على الأساليب البرهانية والقواعد الاستدلالية التي استعان بها طه عبدالرحمن في نقده للحداثة الغربية، بعيدًا عن التوصيفات العاطفية والتناولات المذهبية.

- التعرف على خط فكري وفلسفي صاعد وجاد لمفكّر مجدّد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة، في مقابل إنتاجات عربية وإسلامية غشاها التقليد والمحاكاة.

